


15
6
696
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE FIRENZE









PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

PAR

AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cᵉ, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

15. 6. 626

Paris. — De l'imprimerie de PILLET FILS AÎNÉ, rue des Grands-Augustins, 5.

PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

PAR

AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Ce, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1867

AVANT-PROPOS

Le volume que j'offre ici au public, et pour lequel je sollicite toute son indulgence, tient le milieu entre deux sortes d'ouvrages.

Ce n'est pas un livre écrit tout d'une haleine et composé avec art d'après un plan longuement médité. Mais ce n'est pas non plus un assemblage de pièces et de morceaux publiés au jour le jour sur toute sorte de sujets et réunis dans le seul but de les sauver, s'il est possible, par leur masse, de l'oubli qui dévore les feuilles dispersées.

Les chapitres, d'ailleurs peu nombreux et par là même assez étendus, qui forment ce recueil ont, à l'exception d'un seul [1], paru à différentes époques, sous

1. Celui qui a pour titre *Le mysticisme et l'alchimie*, Mémoire académique lu dans une séance générale de l'Institut.

forme d'articles critiques, dans le *Journal des Savants* et dans le *Journal des Débats*. Mais tous se ramènent à une seule question, celle des rapports de la religion et de la philosophie, et aboutissent par des considérations différentes, suggérées par la diversité des temps, des œuvres et des intelligences, à une conclusion absolument identique.

Quelle est cette conclusion? C'est que, malgré la ressemblance ou l'étroite affinité des problèmes qui les occupent, problèmes aussi anciens que le genre humain et qu'il est décidé à n'abandonner que lorsqu'il aura cessé d'exister, la religion et la philosophie ne peuvent se substituer l'une à l'autre qu'en répudiant tous leurs principes et en perdant, par cette trahison envers elles-mêmes, le rang qui leur appartient sans obtenir celui qu'elles s'efforcent d'usurper. Ce sont, comme diraient les mathématiciens, deux quantitées irréductibles entre elles.

On ne peut contester à la philosophie le droit de considérer la religion comme un état naturel de l'âme humaine, comme une certaine manière de sentir et de concevoir les choses qui se distingue de toutes les autres par des caractères nettement définis; qui apparaît, se développe et se transmet d'âge en âge, de nation à

nation, sous l'empire de certaines lois et de certaines conditions particulières. C'est l'usage de ce droit, portion inaliénable de l'usage même de la raison, qui a donné naissance à la philosophie des religions et à cette branche intéressante de l'érudition moderne qu'on appelle la critique religieuse. Mais lorsque la philosophie a ainsi réduit à un simple fait de notre nature l'ensemble des croyances sur lesquelles se fonde l'existence d'un ordre surnaturel, elle aurait bien mauvaise grâce à vouloir prendre la place de ces dogmes détrônés et à revendiquer à son profit une autorité égale à l'autorité surhumaine dont elle les a fait déchoir.

On ne s'étonnera pas que la religion se serve de la philosophie, ou tout au moins de la raison, pour s'entendre avec elle-même, pour donner à ses enseignements l'ordre et l'esprit de suite qui leur sont nécessaires, pour fixer le sens et le nombre de ses dogmes, pour en développer les conséquences soit dans la pratique de la vie, soit dans les hauteurs de la spéculation ; enfin, pour ramener à l'unité des traditions souvent confuses et flottantes, quand elles ne vont pas jusqu'à une flagrante contradiction. Mais lorsque la religion, sans renoncer à un seul de ses articles de foi

et tout en leur attribuant, sous le nom de la révélation, une origine miraculeuse, s'efforce de les expliquer par les lois ordinaires de la raison et de la conscience, ou de les faire rentrer dans les cadres d'un système philosophique, alors elle se trouve aux prises avec les difficultés d'une position qui est doublement inacceptable. Elle nous présente comme des mystères divinement révélés des idées qui, de son propre aveu, sont comprises dans le fonds commun de la raison humaine ; et ce que la raison humaine croit pouvoir revendiquer comme sa propriété, ce que la philosophie a le droit de transformer en sa substance et de soumettre à son libre contrôle, elle l'impose à titre de dogmes immuables.

On trouvera dans les doctrines qu'on s'est proposé ici de mettre en lumière la preuve indirecte de ces vérités; car elles montreront que ce n'est pas impunément qu'on peut les oublier ou les méconnaître.

La philosophie d'Alexandrie, par laquelle nous commençons, ne s'est pas contentée, sur les sommets de la morale et de la métaphysique, de sacrifier la raison au mysticisme ; du mysticisme elle a passé à la théurgie. Mais comment la théurgie, un art surnaturel qui comprend la puissance des miracles, peut-elle être défen-

due, peut-elle être exercée au nom d'un système philosophique? Cette contradiction a échappé à l'école de Plotin, et seule elle aurait suffi à sa ruine quand même l'édit de Justinien n'y eût point ajouté la dispersion et le silence.

L'école d'Alexandrie a commis une autre faute qui se rattache étroitement à la première. Considérant les divinités et les légendes du paganisme comme des symboles sous lesquels se cachaient ses propres idées, elle a été séduite par le chimérique dessein de s'identifier, à la faveur de ces allégories, avec le culte populaire, et d'assurer, en la rajeunissant, à la vieille religion de la Grèce une victoire éclatante sur le christianisme naissant. C'est le but que se proposait particulièrement l'empereur Julien quand il mettait son autorité souveraine au service de ses doctrines métaphysiques.

Là ne s'arrêtent pas encore les illusions de l'éclectisme alexandrin. D'une part, le principe panthéiste de l'unité de substance; de l'autre, la puissance miraculeuse qu'il s'attribuait au nom de la théurgie, lui ont fait croire que l'univers tout entier se trouvait dans la dépendance de la volonté humaine, et qu'un philosophe initié aux secrets de la vraie doctrine pouvait changer

à son gré les différents corps de la nature, les transformer les uns dans les autres, les ramener tous à un seul. Cette persuasion a donné naissance à l'alchimie, une véritable création de l'école d'Alexandrie, qui a passé, avec d'autres idées sorties de la même source, aux philosophes du moyen âge, de là à Paracelse et de Paracelse jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. N'oublions pas que Leibnitz a été pendant quelque temps affilié à une société de rose-croix, et que Goethe, dans sa jeunesse, croyait à la transformation des métaux.

Quand nous passons de Plotin et de ses successeurs à l'auteur du *Guide des égarés*, c'est un spectacle tout différent qui s'offre à nos yeux. Tandis que les premiers, voulant élever la philosophie au-dessus des bornes infranchissables de notre intelligence, arrivent à lui imprimer le caractère merveilleux des inspirations religieuses, le second, au contraire, cherche à ramener la religion aux proportions de la philosophie et de la raison. Quand je dis la philosophie, c'est d'un système particulier que je veux parler; car le rationalisme de Maïmonide consiste à se servir de la méthode allégorique pour faire entrer dans la Bible la doctrine d'Aristote interprétée par les Arabes. En passant par ses mains, Moïse, les patriarches, les prophètes, Dieu

lui-même, deviennent de bons péripatéticiens. Il n'y a d'exception à cette règle que pour le dogme de la création.

Ce n'est pas la méthode allégorique que pratique M. Salvador, et personne ne le comptera parmi les disciples d'Aristote et d'Averroës. C'est un vigoureux esprit qui ne relève que de lui-même, qui s'est rendu familier par un long usage tous les procédés de la critique. Mais n'est-ce pas aussi un système, un système tout personnel quoique assez voisin de l'averroïsme, un système à la fois politique et philosophique, qu'il a mis à la place des vieilles croyances et des vieilles institutions dont il s'est fait à la fois l'historien et le réformateur ?

D'autres, en poursuivant le même but, n'y ont pas mis tant d'originalité. Ils ont tout simplement prêté au législateur des Hébreux la métaphysique de Spinoza, et à l'auteur de l'Évangile les idées de Hegel.

Que faut-il penser de ceux qui, pour fonder une religion ou tout au moins une communion nouvelle, se contentent de rejeter des religions et des communions anciennes les formes par lesquelles elles se distinguent les unes des autres, en ne conservant que leur esprit librement recueilli par la conscience et par la raison ?

Dans le chapitre qui a pour titre *le Rationalisme religieux dans la France du* XIX[e] *siècle* je me suis appliqué à montrer combien cette tentative est inconséquente et illusoire. Se constituer le juge de tous les dogmes et les réduire uniquement à ce qu'ils ont de commun, c'est en réalité les supprimer ; car ce qu'il y a de commun entre tous les dogmes, ou seulement entre les croyances qui se fondent sur l'autorité de la Bible, et même entre les symboles des différentes confessions chrétiennes, c'est une idée purement philosophique et peut-être moins encore, un sentiment indéfini livré à toutes les fluctuations du cœur humain, une abstraction vide de réalité, une formule insaisissable sous laquelle peuvent venir s'abriter les opinions les plus discordantes, depuis le mysticisme jusqu'à l'athéisme.

Il semble qu'on avance un paradoxe insoutenable en prêtant à l'athéisme la prétention d'être compris parmi les croyances religieuses ; le fondateur du positivisme nous fournit la preuve du contraire. Sur une base purement matérialiste et athée, Auguste Comte a voulu édifier non-seulement une philosophie, mais une religion dont il s'est lui-même proclamé le grand prêtre. Dieu, selon lui, après un règne qui n'a pas été

sans utilité et sans gloire, doit céder sa place à une autre puissance. C'est l'humanité qui désormais s'adorera elle-même, qui s'adressera des prières et des actions de grâces dans les temples qu'elle aura élevés en son honneur. Assurément Auguste Comte, en couronnant son système philosophique par cette étrange théologie, a divorcé avec la raison; mais il est resté d'accord avec lui-même, et le reproche d'inconséquence ne peut s'adresser qu'à ceux de ses disciples qui ont refusé de le suivre jusque là. Puisque l'homme est incorrigiblement religieux, et que, d'un autre côté, il ne connaît rien de plus grand, de plus élevé, de plus parfait que lui-même, l'idée d'une cause première, supérieure à la nature, lui étant absolument interdite, c'est à lui-même qu'il est obligé de décerner les honneurs divins, c'est à lui-même qu'il doit appliquer le culte autrefois rendu à l'incompréhensible et à l'inconnu.

En face de ces ombres sans forme et sans vie, j'ai voulu montrer, par un récent exemple, ce qu'est l'esprit religieux, ou quel est le pouvoir de la foi, même quand elle n'a pas pour elle le prestige du temps et de la domination extérieure. C'est dans ce dessein que j'ai exposé, d'après le beau livre de M. de Gobineau, l'histoire dramatique de l'établissement du bâbysme et ce qu'on

peut appeler, en écartant toute idée d'un injurieux parallèle, la *passion* de son fondateur. Quoique recueillis sur les lieux peu de temps après l'événement, les récits de l'écrivain français n'ont pas suffi à me persuader; je les ai confrontés avec les relations orales d'un grave personnage du pays, témoin oculaire de tout ce qui s'est passé, et ils m'ont paru d'une exactitude irréprochable. Faut-il en conclure que le génie des religions n'a pas dit son dernier mot, et que tout au moins dans ces contrées mystiques de l'extrême Orient il pourra donner un nouveau gage de sa fécondité? Peut-être.

On voit que ce n'est pas un rapport imaginaire, créé après coup, qui relie les unes aux autres les diverses parties de ce livre. Elles se trouvent naturellement unies par leur affinité et par l'identité des principes dont elles nous offrent l'application. Par la forme elles appartiennent à la critique, par le fond elles constituent une seule et même doctrine. Et comment séparer ces deux choses dans un temps de rapide publicité et de luttes quotidiennes comme celui où nous vivons? Quel est l'homme de doctrine, de conviction, ayant dans l'esprit une pensée, dans le cœur une foi profonde, qui puisse s'empêcher de dire son avis sur

les œuvres qui passent et de quitter quelquefois le rôle de juge pour celui de soldat? Quel est aussi le critique jaloux de sa propre estime qui, soumettant à son contrôle les plus graves productions de l'esprit, puisse se dispenser d'avoir des principes, une doctrine et même un système?

Après cela, si l'on refuse de reconnaître dans ces modestes pages le lien intérieur que je viens d'établir entre elles, je ne dirai pas comme ce maréchal de France menacé par Louis XIV de destitution : « Vous ne risquez rien, Sire, à me casser, les morceaux sont bons. » Mais il me sera permis de croire que quelques-uns au moins de ces morceaux ne paraîtront pas dépourvus d'intérêt.

AD. FRANCK.

Paris, le 22 février 1867.

PHILOSOPHIE

ET

RELIGION

I

LE MYSTICISME CHEZ LES GRECS[1]

I

Je ne crois pas faire injure à mes lecteurs en supposant que sur beaucoup d'entre eux le titre de l'ouvrage qui est la matière de ces réflexions fera l'effet d'une énigme. *Plotin*, *les Ennéades*, *l'École néoplatonicienne,* autant de mots qui sembleront appartenir à une langue inconnue, et dont l'explication doit passer avant toute observation critique tant sur la traduction que sur l'œuvre originale. Le temps n'est plus où les philosophes, moitié par orgueil, moitié par impuis-

1. *Les Ennéades* de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne, traduites pour la première fois en français par M. N. Bouillet, conseiller honoraire de l'Université. — 3 vol. in-8°. Paris, 1857-1861, librairie Hachette.

sance, formaient entre eux comme un mystérieux cénacle et ne daignaient écrire que pour eux-mêmes. Les questions dont ils s'occupent sont de celles qui intéressent le genre humain; tout homme capable de penser, de suivre un raisonnement, de prendre intérêt à ce qu'il y a de plus élevé dans son existence, a donc le droit d'être initié à leurs débats et d'en connaître au moins les résultats les plus durables et les plus glorieux.

Les merveilleuses conquêtes d'Alexandre le Grand ne changèrent pas seulement la face politique du monde, elles en changèrent aussi l'esprit, les opinions, les mœurs, elles ouvrirent à la pensée humaine un horizon nouveau. Le même rapprochement qui s'était opéré trois siècles plus tôt dans la capitale de l'empire chaldéen entre les nations et les religions les plus influentes de l'Orient, s'accomplit alors dans un centre nouveau, dans la ville récemment construite d'Alexandrie, entre l'Orient et la Grèce. Les écrivains orientaux, enfermés jusque-là dans le cercle de leurs traditions et de leurs croyances héréditaires, ou dirigés par le seul principe de l'inspiration et de la foi, quand ils connurent les systèmes de Platon, d'Aristote, de Pythagore, des stoïciens, en furent tellement éblouis et subjugués, qu'ils les associèrent de gré ou de force à leurs propres idées; et pour ne pas s'avouer les tributaires d'un peuple étranger, d'une race ennemie et maudite, les présentèrent comme un bien dérobé, comme des larcins tirés de leurs livres, de leurs prophètes et de leurs sages. C'est ainsi que naquirent les doctrines d'Aristobule et de Philon, les différentes branches du gnosticisme, la secte des thérapeutes, les

prétendus oracles chaldaïques, les livres apocryphes de Zostrien, de Zoroastre, et mille autres productions bizarres où la fraude était mise au service de l'enthousiasme. D'un autre côté, subissant l'influence de cette chaîne électrique dont Platon a si bien parlé, entraînés par le courant dans lequel les avait jetés la puissance fatale des événements, les philosophes grecs essayèrent d'ajouter, dans leurs spéculations métaphysiques, la tradition à la raison, les ivresses de l'inspiration à la marche réglée de la dialectique, et firent connaissance avec le mysticisme, dont ils n'offrent jusqu'à ce moment aucune trace, pas même dans le *Phèdre* et le *Banquet*. Ainsi se forma l'École d'Alexandrie, autrement appelée l'École néoplatonicienne, parce que la doctrine de Platon est le tronc sur lequel toutes ces plantes exotiques se laissaient enter le plus facilement.

L'École d'Alexandrie présente encore un autre caractère que l'alliance de l'esprit grec avec le mysticisme oriental. Elle a été comme le dernier mot, le testament de mort du vieux paganisme. Envahies, menacées de tous côtés par les idées de ces barbares qu'on avait traités pendant longtemps avec le plus superbe dédain; obligées de se défendre contre un adversaire encore plus redoutable, le christianisme naissant et grandissant chaque jour sous le feu des persécutions, la philosophie et la religion helléniques, confondant leurs destinées, semblent avoir fait une tentative suprême pour réunir, organiser, discipliner toutes leurs forces et leur donner la forme la plus accomplie, la plus savante à la fois et la plus poétique dont elles fussent susceptibles. De là ce qu'on a appelé et ce qu'on

nomme encore l'éclectisme alexandrin. L'éclectisme, c'est-à-dire la conciliation logique de toutes les observations de détail, de toutes les vérités partielles, des principes les plus divers de la nature humaine, dans un système définitif et universel; l'éclectisme, si mal traité de nos jours par l'ignorance et par l'envie, a été le but constant de tous les maîtres de l'esprit humain, de Platon et d'Aristote dans l'antiquité, de Leibnitz au dix-septième siècle, de saint Thomas d'Aquin au moyen âge. Il est en quelque sorte l'idéal de la philosophie et de la science en général; mais jamais il n'a été pratiqué avec plus d'audace qu'à l'époque dont nous parlons, puisqu'il devait embrasser les dogmes aussi bien que les systèmes, les dogmes et les systèmes de l'Orient comme ceux de la Grèce.

On comprend que cette œuvre ambitieuse ne se soit pas accomplie en un jour. On a cru en découvrir la première pensée chez un certain Potamon, sur lequel, il est vrai, nous ne possédons rien de plus significatif qu'une phrase assez obscure de Diogène de Laërte, mais à qui M. Bouillet devait, dans ses notes, au moins une mention. Numénius d'Apamée et Ammonius Saccas, le dernier surtout, de portefaix devenu philosophe, et surnommé par ses disciples l'inspiré de Dieu, en ont été les véritables promoteurs. Ce sont eux qui, tout en tournant vers la sagesse de l'Orient leurs regards curieux, qui, tout en interrogeant les livres de Moïse, l'Évangile de saint Jean et les écrits de Philon, ont cependant préconisé les systèmes de la Grèce, principalement ceux de Platon et d'Aristote, comme la source la plus féconde et la plus pure, comme l'expression en quelque sorte authentique de la vérité. Mais il appar-

tenait à Plotin de donner à la nouvelle école sa forme décisive et le plus haut degré d'autorité qu'il lui fût permis d'atteindre.

La vie et le caractère de cet homme répondent parfaitement à ses doctrines. Nous savons par Porphyre, son disciple et son biographe, qu'il paraissait honteux d'avoir un corps. Lui aussi s'écriait sans doute : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » Aussi ne voulut-il jamais souffrir qu'on fît son portrait ni son buste : « Pourquoi, demandait-il, se donner tant de peine pour transmettre à la postérité l'ombre d'une ombre? » Il fallut que ses disciples, attachant un grand prix à conserver son image, amenassent, à son insu, dans l'intérieur de son école un peintre habile qui, après avoir tout à son aise étudié ses traits, le peignit de mémoire. Il est regrettable que cette œuvre ne soit pas arrivée jusqu'à nous, car on assure que Plotin ne brillait pas moins par la beauté que par la science, surtout quand le feu de l'inspiration animait son regard et répandait sur son visage comme une auréole surnaturelle.

Ce sentiment de mépris que Plotin avait pour son corps s'étendait chez lui, comme chez tous les mystiques, à la vie elle-même et à toutes les relations sociales. Il ne parlait jamais ni de sa famille ni de sa patrie. Il enseignait [1] que le sage doit assister avec indifférence à la ruine de son pays, à la mort de sa femme et de son fils. Pratiquant à la lettre ce précepte de Platon que la vie n'est qu'un apprentissage de la mort, il négligeait tous les soins que réclamait sa conservation, ne

1. Première *Ennéade*, liv. IV, p. 80 de la traduction française.

se nourrissait qu'à la dérobée, au milieu de ses travaux, de quelques aliments chétifs et insuffisants, d'où la viande était sévèrement exclue, ne dormait que pendant trois ou quatre heures d'un sommeil troublé par l'abstinence et l'exercice continuel de la méditation, ne voulait, quand il était malade, entendre parler ni de médecins ni de remèdes. Aussi fut-il atteint de bonne heure d'une foule d'infirmités, parmi lesquelles on compte la ruine presque totale des yeux, de la voix et de l'estomac. Il atteignit cependant l'âge de soixante-cinq ans, tant les abus de l'austérité sont moins à craindre que les excès contraires.

Le style, l'art de la composition, l'étude de la forme, tout cela, par le lien de l'imagination, tient encore aux sens et à la terre. Voilà pourquoi Plotin ne s'en mettait jamais en peine. Il écrivait avec la rapidité de la parole, ou, pour conserver les expressions de Porphyre, comme quelqu'un qui transcrit un livre, et cela tout en enseignant, en conversant avec ses amis, ou en suivant une discussion métaphysique. Les pages qui s'accumulaient ainsi sous sa main, il ne les relisait jamais; la faiblesse de sa vue ne s'y opposait pas moins que ses opinions. Il regardait comme un soin indigne de lui jusqu'à la grammaire, jusqu'à l'orthographe, qu'il n'a jamais sue et qu'il remplaçait comme il pouvait par des règles de fantaisie. Quand on songe qu'il n'était étranger à aucune des sciences cultivées de son temps, que la géométrie, l'astronomie, la mécanique, l'optique et même la musique lui étaient parfaitement familières, il est impossible de ne pas regarder comme une application volontaire de son système cette négligence des premières conditions du langage.

Il avait vingt-huit ans quand il aborda pour la première fois l'étude de la philosophie. Après qu'il eut fréquenté tour à tour les écoles les plus renommées d'Alexandrie, un de ses amis le présenta à Ammonius, dont le nom et la doctrine n'étaient guère connus encore que d'un très-petit nombre d'adeptes. Dès que Plotin l'eut entendu, il s'écria : « Voilà celui que je cherchais ! » Pourtant il ne se borna pas à suivre les leçons de ce nouveau maître, mais il se fraya sa propre route, soumit à un examen plus approfondi les principes qu'il venait d'accepter, et étudia par lui-même les principaux systèmes de l'Orient. Voulant puiser à sa source la sagesse des mages, il suivit en Perse l'armée romaine marchant contre Sapor. Cette expédition ayant échoué par la mort de Gordien, assassiné en Mésopotamie par Philippe l'Arabe, Plotin se retira à Antioche et de là à Rome, où il arriva l'an 245 de notre ère.

Il y fonda une école dans laquelle se pressèrent en foule non pas des auditeurs, mais de véritables disciples sortis de tous les rangs de la société. Des magistrats, des sénateurs renonçaient à leurs biens et à leurs charges, des femmes quittaient leurs maisons et leurs familles pour mener près de lui et sous l'influence de sa parole une vie consacrée tout entière à la contemplation. Il fondait ainsi, au sein de la capitale du monde, comme une Thébaïde païenne. Ceux qui n'avaient pas le courage d'aller aussi loin lui confiaient au moins l'éducation de leurs enfants. Il jouissait d'une réputation universelle, non pas de science et de sagesse, mais de sainteté.

Comment s'étonner qu'enivré lui-même de la foi

qu'il inspirait aux autres, et encouragé par la bienveillance de l'empereur Gallien, il ait osé demander à ce prince de rebâtir pour lui une ville récemment détruite de la Campanie, afin qu'il pût y installer la république de Platon? Il est bien regrettable que sa prière soit restée sans effet, et que Platonopolis (tel devait être le nom du nouvel État) n'ait jamais vu le jour. Nous aurions vu une fois à l'épreuve cette utopie fameuse, sur le modèle de laquelle ont été conçues toutes les autres. Mais d'après ce que nous savons du caractère et des idées de Plotin, il n'est pas difficile de dire ce qui serait arrivé. Au lieu de la société théocratique et guerrière, au lieu des mœurs plus que faciles et des amours plus que libres que rêve l'auteur de la *République*, nous aurions eu une association monastique comme celle des Esséniens, des thérapeutes ou des prêtres de Bouddha. Cela seul nous montre la différence qui sépare les deux philosophes, les deux époques et les deux écoles.

Comment reconnaître la méthode socratique ou la dialectique platonicienne chez ce chef d'illuminés dont Porphyre nous raconte « qu'il s'est uni quatre fois, par un acte réel et ineffable, au Dieu suprême? » Cela veut dire, dans le langage des Alexandrins, qu'il a été transporté par l'extase au-delà de toutes les bornes de l'intelligence, jusque dans le foyer le plus inaccessible de la nature divine. On retrouve le même esprit dans les paroles qu'il prononça avant de mourir, et que Jordano Bruno répéta en expirant sur le bûcher : « Je m'efforce de ramener ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » Ici c'est le panthéiste qui ne veut point séparer Dieu de la nature;

auparavant on nous a montré le mystique qui aspire à la confusion de Dieu et de l'âme.

Panthéisme et mysticisme, tels sont en effet les deux pivots sur lesquels tournent le système de Plotin et toute la philosophie néoplatonicienne. On peut être panthéiste sans être mystique, ainsi que le prouve l'exemple de Spinosa, de Hegel et des anciens stoïciens. On est rarement mystique sans tomber au moins dans un panthéisme partiel, je dirais volontiers dans un panthéisme spirituel, puisque le but suprême d'une âme placée dans cet état est de perdre par l'amour le sentiment de sa personnalité et de son existence même au sein de l'être divin. Un des caractères les plus essentiels de la doctrine de Plotin est d'accepter ces deux croyances sans restriction, et de faire reposer sur elles, par conséquent de transformer par leur esprit, toutes les idées religieuses et philosophiques de la Grèce.

Ainsi, dans l'ordre religieux, le symbolisme prend la place des croyances naïves et des fictions poétiques d'autrefois, et je crains bien que ce symbolisme savant, mais purement artificiel, des Alexandrins, n'ait fait illusion à plusieurs mythologues de nos jours sur le sens et la valeur du vieux polythéisme. A partir de ce moment, les divinités de l'Olympe, devenues les attributs ou les forces de l'univers, se coordonnent en un vaste système que pénètre partout une seule âme, une seule intelligence. L'âme humaine, reconnue capable de s'élever aux plus sublimes sphères de la pensée et de l'existence, se place nécessairement au-dessus d'elles, et nous comprenons Plotin quand il répond à un de ses amis qui le prie d'assister à un sacrifice :

« C'est aux dieux de venir me chercher et non pas à moi d'aller les trouver. »

Dans l'ordre moral, les vertus qui font l'honnête homme, le bon citoyen, l'âme dévouée à la société, à l'humanité, à tous les devoirs de cette vie, sont reléguées au second rang, infiniment au-dessous de la contemplation solitaire, des actes d'austérité, des habitudes ascétiques qui ont pour but non de modérer, mais d'éteindre les passions bonnes ou mauvaises, et avec elles toute activité, tout sentiment de notre existence personnelle, en substituant à la raison les ivresses de l'amour mystique et en poursuivant sans relâche l'identification de l'âme avec Dieu. « Le sage, dit Plotin [1], doit regarder comme une vérité incontestable que la mort est meilleure que la vie. » Et s'il fait si bon marché de la vie, quel prix peut-il attacher à ce qui nous la rend le plus chère, à la liberté, à la famille, à la patrie? « Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas; c'est là qu'habite notre père [2]. » — « C'est là que nous devons nous réfugier en nous dérobant aux illusions de la terre, comme Ulysse aux enchantements de Circé [3]. » Si Plotin ne va pas aussi loin que certains fanatiques de l'Inde; si pour hâter notre délivrance il n'autorise pas le suicide, ce n'est point par respect pour les obligations que nous avons à remplir en ce monde, mais parce que le suicide est un acte de violence qui donne à l'âme quelque chose du corps [4].

1. Première *Ennéade*, liv. IV, p. 80 de la traduction française.
2. *Ibid.*, liv. IV, p. 111 de la traduction française.
3. *Ibid.*
4. Première *Ennéade*, liv IX, p. 141.

On résumerait très-bien la morale de Plotin et de tous les philosophes d'Alexandrie en disant que pour eux les bonnes œuvres valent moins que la méditation, et la méditation que l'abandon de soi-même, que le mépris général de la vie et de la personne humaine.

Enfin, si l'on jette un coup d'œil sur la métaphysique de Plotin, on voit le platonisme et l'aristotélisme absorbés à la fois par le système de l'émanation, dominé lui-même par la séduisante théorie de l'unité absolue, de l'identité finale de toutes les existences. On a cherché des ressemblances entre le dieu des Alexandrins et le dieu des chrétiens, sous prétexte que l'un et l'autre forment une trinité et que les trois hypostases, c'est-à-dire les trois principes de la trinité platonicienne, l'unité, l'intelligence, l'âme universelle, correspondent aux trois personnes de la trinité chrétienne. Cette assimilation n'a pas toujours été faite dans une intention hostile ; elle s'est présentée à l'esprit de plusieurs Pères de l'Église, qui, demeurés fidèles au platonisme, ont cherché à concilier leurs idées philosophiques avec leur foi religieuse. Mais elle s'évanouit devant une différence capitale.

La trinité chrétienne nous offre partout les caractères d'un dieu personnel, c'est-à-dire la conscience et la liberté, sans lesquels elle ne peut obtenir des hommes ni respect, ni reconnaissance, ni amour. Soit qu'il apparaisse comme créateur, comme législateur ou comme rédempteur, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament est toujours maître de lui et de ses actions : il pénètre l'univers de sa puissance ineffable, mais il reste distinct de l'univers et de l'humanité; il ne suit pas d'autres lois que celles qu'il se donne à lui-

même. Tous ces attributs manquent à la trinité néoplatonicienne. L'âme par laquelle elle agit sur les êtres, l'intelligence avec laquelle elle les voit et les dirige sont, comme je l'ai dit, l'âme et l'intelligence uniververselles, développées d'une manière inégale, mais identiques au fond, dans l'animal et dans l'homme, dans l'homme et dans le dieu. Quant à l'unité suprême, ou, comme on l'appelle encore, le bien, l'ineffable, c'est l'abîme où disparaît toute différence, non-seulement entre les êtres, mais entre les idées comme entre les êtres, et où s'éteint complétement le flambeau de la raison.

L'audace de ces principes, l'horizon immense qu'ils ouvraient à la pensée, la séduction qu'ils exerçaient sur les âmes par l'attrait du mysticisme, le repos qu'ils promettaient aux esprits par une synthèse suprême et définitive de tous les anciens systèmes, leur donnèrent une puissance extraordinaire et d'une remarquable durée. Plotin reçut les honneurs divins; on lui dressa des autels, qui deux siècles après lui n'étaient pas encore renversés. Sa doctrine, chez les philosophes païens, qui se flattaient de régénérer par elle le culte hellénique, fut plus qu'une philosophie, elle exerça le prestige et l'autorité d'une religion; elle fut accueillie avec respect par les Pères mêmes de l'Église. Synésius, saint Basile, saint Grégoire de Nysse avec beaucoup d'autres lui font de fréquents emprunts. Saint Augustin, voyant en elle plutôt un appui qu'un danger pour le christianisme, la fait servir à la démonstration de la Providence, et croit y reconnaître ce qu'enseigne saint Jean sur le Verbe.

Plus tard, quand on la croit morte avec les derniers

philosophes de la Grèce, ceux que les édits de Justinien ont dispersés ou condamnés au silence, on la voit apparaître de nouveau, avec Scot Érigène, dans la France chrétienne du IXe siècle; avec Avicébron, dont M. Munk vient de rendre les œuvres à la lumière [1], chez les juifs et les Maures d'Espagne; avec Gémiste Pléthon, Marsile Ficin, François Patrizzi, dans l'Italie de la renaissance; et là même où elle ne se montre pas directement on découvre son influence et en quelque sorte ses émanations. C'est à elle qu'il faut faire remonter, comme à leur source première, les idées d'Avicenne, d'Amaury de Chartres, de David de Dinant, et de l'infortuné Jordano Bruno.

Depuis le concours qui a été ouvert sur ce sujet, en 1841, par l'Académie des sciences morales et politiques, nous possédons, sur l'école d'Alexandrie en général d'excellents travaux. On a déjà nommé les livres de MM. Vacherot et Simon, et le savant rapport de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Mais il restait encore à faire connaître cette grande philosophie en elle-même par son monument le plus ancien et le plus original, par les *Ennéades* de Plotin. Qu'est-ce que les *Ennéades* de Plotin? Ce sont les écrits de ce philosophe réunis après sa mort par son disciple Porphyre, et, après avoir été retouchés, rangés dans un ordre où le mysticisme a plus de part que la critique. Afin de rendre hommage aux nombres sacrés *six* et *neuf*, on les divisa en cinquante-quatre livres, distribués à leur tour en six neuvaines ou Ennéades.

1. Voyez *Mélanges de philosophie juive et arabe*; 1 vol. in-8°, Paris, 1859, p. 300-309.

C'est cette œuvre que M. Bouillet a eu le courage de faire passer pour la première fois dans notre langue, en accompagnant sa traduction de notes, de sommaires, d'éclaircissements, d'observations philologiques et historiques propres à lui assurer en même temps le plus haut degré d'intérêt et de confiance. M. Bouillet possédait depuis longtemps la reconnaissance de la jeunesse et des gens du monde pour ses dictionnaires si commodes à la fois et si exacts. Il s'est acquis l'estime des savants et des philosophes par ses éditions des Œuvres de Cicéron et de Sénèque, et bien plus encore par son édition de Bacon, la meilleure de toutes celles qui ont paru jusqu'à présent soit en France, soit en Angleterre. Mais aucun de ces services ne peut être comparé au grand ouvrage qui a occupé ses dernières années.

La méthode de composition adoptée par Plotin, les incorrections de son langage, les obscurités de son style et, plus que tout cela, les hauteurs ardues de sa pensée font comprendre les difficultés d'une traduction française de ses écrits. Il ne s'agit point ici, comme dans une composition historique, de présenter de son système un résumé sommaire et une interprétation générale, mais d'en saisir avec une rigoureuse précision les plus humbles détails pour les faire passer dans une langue dont la clarté impitoyable n'admet point d'à-peu-près, ni de faux-fuyants. M. Bouillet s'est acquitté de cette tâche, je ne dirai pas avec bonheur (il n'y a pas de bonheur là où le travail et l'intelligence sont tout), mais avec une conscience, un savoir, une connaissance des mots et des choses qui lui mériteront l'approbation de tous les amis de la philosophie et des lettres grecques. Il n'a pas seulement fait une traduc-

tion exacte partout et accessible à toutes les intelligences, élégante quand il est nécessaire, comme dans le VI[e] livre de la I[re] Ennéade, où Plotin a développé sa fameuse théorie du beau; il a aussi corrigé le texte, resté douteux ou incomplet dans un grand nombre de passages; il a répandu une vive lumière sur les idées mêmes de l'auteur en montrant, dans ses *éclaircissements* et ses *notes*, tout ce que Plotin a emprunté à ses devanciers et à ses contemporains, tout ce que lui ont pris à leur tour ses successeurs les plus éloignés. Je signalerai particulièrement les dernières pages du premier volume, consacrées à l'explication d'un des livres les plus obscurs[1] des six Ennéades réunies, celui où le chef de l'école d'Alexandrie, sans les nommer une seule fois, entreprend la réfutation des gnostiques.

J'ai cependant un reproche à adresser à M. Bouillet : il a abusé des citations et des rapprochements. Une foule de livres dont il fait passer les noms sous les yeux du lecteur, et dont il extrait souvent de longs passages, n'ont qu'un rapport très-indirect avec son sujet, et l'on se demande, malgré l'analogie de quelques-uns de leurs principes, quelle influence Plotin a pu exercer sur Bossuet, Fénelon et saint Thomas d'Aquin. Bossuet, Fénelon et saint Thomas d'Aquin ont reçu leurs inspirations d'ailleurs, et si parfois ils semblent se rattacher à l'auteur des *Ennéades*, c'est par une chaîne bien invisible. Débarrassée de cet inutile fardeau, la traduction de M. Bouillet aurait gagné en clarté ce qu'elle aurait perdu en étendue. Elle n'en fait pas moins le plus grand honneur, non-seulement

1. Deuxième *Ennéade*, liv. IX, t. I, p. 491 de la traduction française.

à lui, mais à l'érudition française, à l'Université dont il fut un des magistrats, après avoir été un de ses professeurs les plus savants et les plus laborieux.

II

Pendant qu'on nous vante avec exaltation l'érudition allemande, et qu'avec une humilité qui est peu dans nos habitudes on va lui emprunter ce qu'il y a de plus chimérique et de plus ténébreux dans le chaos de ses hypothèses, voici un Français qui a poursuivi courageusement, au milieu du silence, une des entreprises les plus difficiles dont la science se soit occupée depuis longtemps. Faire passer dans notre langue les Ennéades de Plotin, c'est-à-dire un des systèmes les plus ardus et les plus compliqués qu'ait jamais inventés le génie de la métaphysique, et en même temps un des monuments les plus obscurs de la langue grecque à l'époque de sa décomposition et de sa décadence, c'était déjà une tâche qui pouvait suffire aux plus savants et aux plus hardis; mais M. Bouillet ne s'en est pas contenté. A sa traduction toujours rigoureusement fidèle, écrite de ce style sobre et clair qu'exigeait l'austérité du sujet, et qui cependant par intervalles s'élève jusqu'au ton de la poésie, quand l'auteur lui-même substitue au raisonnement le langage de l'inspiration, vient se joindre un autre travail non moins

précieux. Par une multitude de notes, de citations et d'éclaircissements, les uns placés au bas des pages, les autres réunis, sous une forme méthodique, à la fin du volume, M. Bouillet nous fait connaître ce que Plotin a pris aux plus illustres de ses devanciers, ce qu'il doit à Platon, à Aristote, aux stoïciens, à Philon, et quelle influence il a exercée à son tour sur ses successeurs, non-seulement sur les philosophes de son école, tels que Porphyre, Jamblique, Proclus, Simplicius, Olympiodore, mais sur ceux qui paraissent le plus étrangers à la connaissance de ses écrits et à la tradition de son enseignement, Arabes, Juifs, auteurs scolastiques, Pères de l'Église, jusqu'aux écrivains du XVIIe siècle, à qui l'on ne reconnaît pas d'autre maître que Descartes ou eux-mêmes, Bossuet, Fénelon, Leibnitz et, qui le croirait! jusqu'à notre bon la Fontaine[1]. Chacune des idées de l'auteur alexandrin nous est présentée, si je puis m'exprimer ainsi, avec sa généalogie et sa postérité, avec tous les moyens de nous assurer de son originalité et de sa puissance. On ne trouvera nulle part des preuves plus abondantes et plus irrécusables de cette unité de principes, de cette identité de la pensée humaine, *perennis quædam philosophia*, qui domine et qui embrasse tous les systèmes, et de cette alliance étroite qui a longtemps existé entre la philosophie et la théologie, entre les doctrines néoplatoniciennes et celles des Pères de l'Eglise. En dépit des arguments du jésuite Baltus[2], il est désor-

1. Voir l'épilogue de la première fable du livre X : *Les Deux Rats, le Renard et l'Œuf.*
2. Voyez *la Défense des saints Pères accusés de platonisme;* in-4°, Paris, 1711.

mais hors de doute que toutes les parties de la philosophie de Plotin qui ne sont pas directement en opposition avec les dogmes chrétiens ont passé dans les écrits de saint Augustin.

Les considérations de cet ordre n'empêchent pas M. Bouillet de faire son métier d'helléniste et d'exégète, comme on dirait de l'autre côté du Rhin. Il compare entre eux les éditions et les manuscrits, choisit entre plusieurs leçons celle qui offre le plus de titres à sa préférence, corrige le texte quand il le trouve altéré, le complète avec discrétion quand il présente des lacunes, l'explique quand il est obscur et l'éclaire de toutes les lumières de sa vaste et solide érudition.

Toutes ces qualités existent déjà dans le premier volume de cet ouvrage, et nous avons été heureux de les signaler au public [1]. Le second, qui l'a suivi de près, est sans contredit plus remarquable encore, tant par le talent du traducteur et du commentateur que par les questions mêmes qui en font la matière et par la façon dont elles sont traitées. Dans les deux *Ennéades* qu'il renferme, Plotin a réuni ce qu'on peut appeler sa théologie et sa psychologie. Il y est question principalement de la Providence et de la raison du mal, des rapports de Dieu avec le monde et de l'éternité avec le temps, de la liberté et de la fatalité, de l'essence et des facultés de l'âme humaine, de la fin pour laquelle elle a été appelée à cette vie, de l'existence qu'elle avait auparavant, de celle qui l'attend quand elle aura fini sa terrestre carrière, et enfin des fondements sur lesquels repose son immortalité. Ce sont bien les problèmes qui, sous une

1. *Journal des Débats* du 2 février 1858.

forme ou sous une autre, n'ont jamais cessé et ne cesseront jamais de tenir la première place dans la pensée des hommes; car j'ai de la peine à me persuader, quoi qu'on ait pu dire dans ces derniers temps, que l'archéologie et la philologie comparées, même si elles devenaient plus sobres d'hypothèses contradictoires et d'arbitraires conjectures, doivent un jour se substituer à la science de Platon, de Leibnitz, de Descartes, et que des monceaux de ruines, des tronçons de statues, des fûts de colonnes, les inscriptions hiéroglyphiques et cunéiformes, ou les symboles impurs de l'antique idolâtrie, puissent captiver l'esprit humain à plus juste titre et lui fournir sur lui-même un enseignement plus sûr que le spectacle sublime, toujours présent et toujours vivant, de notre âme et de notre conscience.

C'est en vain que M. Bouillet, pris de passion pour son auteur, et bravant pour lui le jugement unanime des historiens de la philosophie, essaye de justifier Plotin de l'accusation de panthéisme [1]. Si le panthéisme est cette opinion que Dieu n'est pas l'auteur, mais la substance de l'univers, ou que l'univers existe non comme son ouvrage, comme une libre création de son intelligence et de sa volonté, mais comme une suite fatale de sa propre existence, comme une partie inséparable de lui-même, et qu'il a toujours été, qu'il sera toujours, qu'il est comme lui éternel et nécessaire; si le panthéisme, comme son nom seul nous l'apprend et comme l'attestent toutes ses œuvres, repose essentiellement sur cette base, il n'a jamais été professé avec une conviction plus profonde, dans

1. Voir l'Avertissement placé en tête du volume, p. XI.

un langage plus hardi et plus clair que par l'auteur des *Ennéades*. Qu'est-ce, en effet, que la doctrine de l'émanation, sinon la supposition renouvelée du brahmanisme, et reproduite plus tard sous d'autres noms et sous d'autres formes, que tous les êtres se composent d'une substance unique qu'ils nous présentent avec des modifications variées à l'infini ; que tous les êtres sont sortis d'un seul être, par une loi nécessaire, par une force irrésistible et inhérente à leur commune nature, comme un fleuve sort de sa source, comme la chaleur et la lumière sortent du soleil, et que les différences qui les distinguent ne sont que les degrés d'éloignement qui les séparent de leur origine et les degrés d'affaiblissement qu'ils ont subis par la distance? L'image par laquelle Plotin nous représente la déchéance successive de l'âme s'applique dans son système à l'existence en général. « L'âme, dit-il [1], ressemble à une lumière immense qui s'affaiblit en s'éloignant de son foyer, de sorte qu'au terme de son rayonnement il n'y a plus qu'une ombre. »

Cette ombre, c'est le corps, et la matière d'où il est sorti et dans laquelle il doit rentrer, c'est l'*éclipse de l'être*. La puissance par laquelle la matière prend une forme et se meut sous le souffle de la vie, en un mot la nature, c'est le premier degré de la pensée, c'est l'esprit qui rêve, c'est l'âme affaissée sous le poids du sommeil. Au-dessus de la nature est l'âme universelle, l'âme dans sa force et son activité, l'âme du monde, d'où sortent, formées à son image et pénétrées de son essence, les âmes particulières des bêtes et des

1. Tome II, p. 284 de la traduction française.

hommes. L'âme, puissance intermédiaire entre l'éternité et le temps, contemple dans le monde intelligible les idées qu'elle réalise dans l'univers; mais elle n'est pas elle-même l'intelligence. Elle pense en même temps qu'elle agit; mais l'action, dans la doctrine de Plotin, n'étant qu'une pensée imparfaite, une pensée troublée par de périssables images et les vaines agitations d'un songe, il faut chercher au-dessus d'elle la pensée pure, l'intelligence véritable, éternelle, divine. Celle-ci n'est cependant pas encore l'être parfait ou le degré le plus élevé de l'être, car puisqu'un des attributs de l'intelligence est de se penser elle-même, d'avoir conscience d'elle-même, elle se divise en deux parties, dont l'une nous représente le sujet et l'autre l'objet de la pensée. Or, toute division nous signale un état imparfait, défectueux, secondaire. Le premier rang dans l'existence appartient donc à un autre principe : à celui qu'on appelle le Bien, à l'Être en soi, à l'unité suprême dans laquelle s'évanouissent toutes les distinctions de notre esprit, toutes les qualités, tous les attributs, par conséquent la conscience, la volonté, la liberté. C'est pourtant ce principe inintelligent qui a produit l'intelligence. C'est cet être dépourvu de tout caractère personnel et des attributs mêmes de l'existence qui a produit les âmes, qui a produit des êtres libres, qui a produit le sentiment et la vie, qui a produit l'homme et la nature.

Telle est dans ses éléments les plus essentiels la métaphysique de Plotin, devenue après lui celle de toute l'école d'Alexandrie. Maintenant, je le demande, si le panthéisme n'est pas là, où donc ira-t-on le chercher? A quels traits pourra-t-on le reconnaître? Sur

quelles preuves pourra-t-on établir qu'il a jamais existé?

La seule concession qu'on soit autorisé à faire à M. Bouillet, c'est que Plotin est un panthéiste inconséquent. Avec un système qui met la pensée, par conséquent la raison, la sagesse, la conception d'un plan, au-dessous et en dehors de la nature divine, ou du moins de la divine perfection, il croit à la Providence. Avec un système où tous les êtres formés d'une même substance découlent les uns des autres par une loi éternelle, irrésistible, et où rien n'arrive qui ne soit nécessaire, où rien n'existe qui ne soit une conséquence fatale de la nature des choses [1], il croit à la liberté et à la responsabilité humaine. Avec un système qui a pour base l'unité substantielle de Dieu et de l'univers, où la variété des existences n'est que l'expansion d'un être unique, où le monde nous est représenté comme un animal gigantesque dont nous ne sommes que les organes et les parties [2], il croit à la distinction de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, il rend l'âme indépendante des phénomènes de la nature, et, plus généreux que Spinoza et l'école allemande, il lui attribue une immortalité personnelle.

Quelle conclusion tirer de là? Que de grands esprits engagés dans une voie périlleuse aiment mieux manquer à la logique qu'à la vérité; qu'il leur en coûte moins d'être inconséquents que de faire violence aux

1. « Ce monde, dit Plotin, existe nécessairement; il n'est pas l'œuvre d'une détermination réfléchie; il existe parce qu'une essence supérieure l'engendre naturellement. » *Ennéades*, t. II, p. 26 de la traduction française.

2. *Ibid.*, p. 304.

croyances éternelles et aux sentiments indestructibles du genre humain. Dans l'ordre philosophique et religieux, comme dans l'ordre politique, il n'y a que des fanatiques à courte vue et sans entrailles qui osent dire : « Périssent les colonies plutôt qu'un principe ! » Car ce cri inhumain équivaut à celui-ci : « Périsse la société, périsse le monde, plutôt que la théorie dont je me suis infatué et où j'ai placé mon orgueil ! »

Cependant, en donnant accès aux dogmes les plus importants du spiritualisme, et dans l'instant même où il les défend, avec toutes les ressources de sa dialectique, contre les doctrines contraires, Plotin leur fait subir l'influence de son système. Non-seulement il leur imprime ce caractère d'exagération et de subtilité qui les pousse jusqu'au mysticisme et qui lui permet de revenir par le mysticisme à la suprême unité, à l'identité universelle, à la confusion de tous les êtres, mais il lui arrive plus d'une fois de les sacrifier sans détour à son idole, de retourner ouvertement sur ses pas et, par des inconséquences nouvelles, de reprendre en détail ce qu'il a cédé en gros. Nous allons en trouver la preuve dans ses idées sur la Providence.

Il ne suffit pas, pour rendre témoignage à la divine Providence, d'être pénétré de la beauté, de l'harmonie, de la sublime grandeur de l'univers, d'y reconnaître un dessein plus ou moins accessible à notre esprit et l'intervention évidente d'une souveraine intelligence. A l'intelligence il faut joindre la bonté, à l'objet de notre admiration celui de notre reconnaissance et de notre amour, autrement Dieu n'est qu'un artiste, il n'est pas le père de ses créatures ; il se joue de ses propres œuvres, il ne les aime point. Or, la bonté et l'in-

telligence admises l'une et l'autre avec des proportions infinies, la bonté et l'intelligence divines excluent nécessairement le mal. Et cependant le mal existe, il est dans l'homme, il est dans la nature, il est dans l'esprit sous la forme de l'erreur, il est dans le cœur sous la forme de la passion et du vice ; il est dans nos organes sous la forme de la maladie, de la douleur, de l'infirmité et de la vieillesse ; il est dans la société sous la forme de la guerre, de l'oppression, de la misère, de la révolte ; il est dans le monde entier et dans chaque être séparément ; il nous suit depuis le berceau jusqu'à la tombe. L'existence de la Providence et celle du mal forment donc deux questions inséparables. Dès qu'on pense à l'une, il faut s'occuper de l'autre. L'auteur des *Ennéades* l'a parfaitement compris ; mais comment prétend-il résoudre ce redoutable problème ?

Je laisse de côté les observations stériles et vides qui ne s'adressent qu'à l'école : par exemple, cette proposition, écrite d'abord par Platon, reproduite après lui par Plotin, et passée en axiome chez la plupart des théologiens et des philosophes : « Le mal n'existe pas réellement ; il n'est que l'absence ou une défaillance du bien. » Quand je souffre toutes les tortures de l'âme et du corps ; quand la mort frappe autour de moi à coups redoublés et moissonne tout ce qui m'est cher ; quand je vois contre moi se déchaîner la trahison, la calomnie, la misère et la honte, n'est-ce pas un bon moyen de me consoler, de relever mon courage, de faire rentrer dans mon cœur la sérénité et la foi, que de me démontrer par des arguments en bonne forme qu'il n'y a aucune réalité dans ces douleurs, que je suis seulement un homme un peu moins

heureux que d'autres, qu'il y a chez moi disette de joie et de félicité? Autant vaudrait dire à un malheureux qui succombe au supplice de la faim : « De quoi te plains-tu? La faim n'est pas une chose qui existe véritablement; ce n'est qu'une négation, une absence de nourriture. »

Encore une fois, je passe sous silence les considérations de cet ordre, et j'examine comment Plotin a justifié la Providence, non du mal en général, du *mal en soi*, mais des maux particuliers, définis, incontestables qui désolent la terre, des maux trop réels, hélas! et trop constants qui affligent notre pauvre espèce et que partagent avec nous, en grande partie, tous les êtres doués de la faculté de souffrir : la guerre, la maladie, le besoin, la tyrannie des uns, la servitude des autres; le vice, le crime, l'inégalité des facultés et des conditions, la mort et la vie même.

La guerre n'est pas un fléau uniquement déchaîné contre les hommes; elle règne dans toute la nature, elle exerce ses fureurs dans l'immensité de l'air et dans les profondeurs de l'océan autant qu'à la surface de la terre; elle arme les unes contre les autres, sans trêve et sans relâche, toutes les espèces vivantes. Quelle réponse fait Plotin à cette objection? La même que fait Spinoza et que feront tous ceux qui confondent la Providence avec la nécessité. « Il fallait, dit-il [1], que les choses fussent ce qu'elles sont; elles sont bonnes. — Il est nécessaire que les animaux se dévorent les uns les autres, parce qu'il faut qu'ils se renou-

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, § 15, p. 57 de la traduction de M. Bouillet.

vellent; ils ne sauraient en effet durer éternellement, lors même qu'ils ne seraient pas tués. Y a-t-il sujet de se plaindre de ce que, condamnés comme ils le sont à mourir, ils aient une fin utile aux autres êtres? Qu'a-t-on à dire s'ils ne sont dévorés que pour renaître sous d'autres formes? C'est comme sur la scène: un acteur qu'on croyait tué va changer de vêtement et il revient sous un autre masque. »

En admettant, au risque d'accuser la vie, que la mort soit un bien pour des êtres destinés à périr tout entiers, il n'est pas indifférent pour eux de mourir doucement et lentement, selon les lois de leur organisation, ou de succomber au milieu des tortures, sous la griffe ou la dent d'un ennemi implacable. Quant à cette considération que, dévorés par leurs ennemis, ils sont plus utiles qu'en s'éteignant de mort naturelle, elle n'établit en aucune façon que la souffrance n'existe pas dans l'univers et que Dieu a été libre de l'épargner à ses créatures. Enfin, qu'importe qu'ils renaissent sous une autre forme si en mourant ils l'ignorent, et si la nouvelle vie qui les attend ne doit pas être meilleure que la première?

Après tout, la destruction des animaux les uns par les autres n'est pour nous qu'un spectacle et un sujet de conjectures. Au fond, nous y sommes parfaitement insensibles; car nous n'attachons de prix à la vie qu'autant qu'elle revêt notre organisation et qu'elle s'exerce avec nos facultés. Mais par quelle raison essayera-t-on de nous consoler et de nous rendre compte de la guerre acharnée que les hommes se font entre eux? Ici Plotin pousse le mépris des choses humaines jusqu'à la dureté; pour justifier la Provi-

dence des maux qui nous affligent, il prend le parti de les nier. On dirait ce philosophe dont Diderot a suggéré l'idée à J.-J. Rousseau et qui, de peur d'être dérangé dans son argumentation sur l'ordre général du monde par les cris d'un malheureux qu'on assassine au même instant, se bouche les oreilles avec les mains. Je cite les propres paroles de l'auteur alexandrin, dans l'excellente traduction de M. Bouillet :

« Les combats que les hommes, ces êtres mortels, se livrent les uns aux autres avec cet aspect de régularité que présentent les danses pyrrhiques, montrent bien que toutes ces affaires, regardées comme si sérieuses, ne sont que des jeux d'enfants, et que la mort n'a rien de terrible. Mourir dans les guerres et les batailles, c'est partir plus tôt pour revenir ensuite.

« Ici-bas, comme au théâtre, ce n'est pas l'âme, l'homme intérieur, c'est son ombre, l'homme extérieur, qui s'abandonne aux lamentations et aux gémissements, qui se donne tant de mouvement sur la terre et qui en fait la scène immense d'un drame à mille actes divers ! Tel est le caractère des actions de l'homme qui ne considère que les choses placées à ses pieds et hors de lui, et qui ignore que ses larmes et ses occupations sérieuses ne sont que des jeux. L'homme vraiment sérieux ne s'occupe sérieusement que d'affaires vraiment sérieuses, tandis que l'homme frivole ne s'applique qu'à des choses frivoles. Si l'on vient à se mêler à ces enfantillages, que l'on sache du moins qu'on est tombé dans les jeux d'enfants où l'on a oublié son propre personnage... Ajoutons enfin que les larmes et les gémissements ne prouvent pas que les maux dont on se plaint soient des maux bien réels ;

car souvent les enfants pleurent et se lamentent pour des maux imaginaires [1]. »

En nous représentant la guerre comme un fait surnaturel, comme une œuvre de rédemption et de purification, comme un holocauste perpétuel fumant sur l'autel de la justice divine, la sombre doctrine de Joseph de Maistre, malgré l'horreur qu'elle inspire, est moins cruelle au fond que cette indifférence béate, que ce mysticisme impassible pour qui le sang des hommes versé par torrents n'est qu'un vain spectacle, et qui ne voit qu'une démonstration frivole dans leurs lamentations et dans leurs pleurs. En essayant de nous persuader que nous avons mérité nos souffrances, l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* ne songe pas du moins à les nier, et par là même il nous laisse le droit de nous consoler, de nous soulager les uns les autres. Mais Plotin, quelle place laisse-t-il à la pitié, à la charité, au dévouement, lorsqu'il soutient avec tant de dureté que les maux dont nous souffrons en ce monde sont purement imaginaires, que les marques de la plus amère douleur ne sont que les cris et les larmes d'un enfant capricieux, auxquels le sage doit rester insensible ?

On peut se figurer après cela la légèreté avec laquelle Plotin prend son parti des épreuves habituelles de la vie. La pauvreté, la maladie, la douleur sont des choses absolument indifférentes pour l'homme de bien et d'un immense avantage pour le méchant. L'homme de bien ne vit pas ici-bas, il ne vit pas par le corps, et

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, § 15, p. 59 et 60 de la traduction de M. Bouillet.

rien de ce qui est corporel ne peut l'atteindre. Le méchant, en voyant le bonheur qu'il cherchait sur cette terre fuir devant lui comme une ombre et ses crimes se tourner le plus souvent contre lui-même, est rappelé malgré lui à d'autres pensées, et s'il ne profite pas de la leçon, la Providence se sert de lui pour instruire les autres. Un seul mot suffit pour détruire cette argumentation. Loin que la vertu exclue la sensibilité, l'homme de bien souffre doublement : de ses propres maux et des maux d'autrui. Le méchant, au contraire, par cela seul qu'il ne met pas son bonheur trop haut et qu'il n'est pas difficile sur les moyens d'y atteindre, est souvent aussi heureux qu'il a voulu l'être.

Mais il y a dans le monde un spectacle plus affligeant que la pauvreté, la maladie et la douleur physique : c'est le triomphe de l'iniquité, c'est le règne de la tyrannie, c'est la société, ou du moins des peuples tout entiers abandonnés pendant des siècles à la merci du plus fort. Comment Plotin va-t-il justifier la Providence de ce nouveau chef d'accusation ? Par le même procédé qu'il a mis en œuvre jusqu'à présent, en sacrifiant entièrement l'homme et en foulant aux pieds avec un égal dédain opprimés et oppresseurs. Les opprimés, si nous l'en croyons, ont mérité leur sort, et ne font que recueillir le fruit de leur inertie et de leur lâcheté ; car certainement ils ont manqué ou de persévérance ou de courage ; ils se sont livrés eux-mêmes « comme de grasses brebis destinées à être la proie des loups. » Dès lors ne demandez pas à Dieu pourquoi il s'est retiré d'eux. « Dieu ne sait pas combattre pour les lâches ; car la loi veut qu'à la guerre

on sauve sa vie par la valeur et non par la prière [1]. » — « Les méchants ne dominent que par la lâcheté de ceux qui leur obéissent [2]. » On voit que cette doctrine commode qui confond le malheur avec le crime et nous représente tous les opprimés comme des lâches n'a pas été inventée de nos jours ; elle remonte jusqu'à Plotin ; mais Plotin a trop d'élévation dans l'âme pour oser en admettre plus que la moitié. En cherchant à se persuader que les vaincus ont toujours tort, il ne va pas jusqu'à prétendre que les vainqueurs ont toujours raison et que le droit n'est au fond que le succès. Les vainqueurs, s'ils mésusent de leur victoire ou s'ils l'ont acquise par de coupables moyens, sont punis à leur tour, d'abord par leur cruauté même, parce qu'elle les dégrade et les change en bêtes féroces, ensuite parce que le méchant ici-bas ne meurt pas tout entier, et que, dans l'ordre même des choses terrestres, le mal engendre le mal, comme le bien engendre le bien [3].

Ici ce n'est pas seulement l'humanité qui est trahie par Plotin au moment où il se constitue l'apologiste de la bonté divine, c'est sa propre doctrine qu'il abandonne, comme par un coup de désespoir, dans un de ses principes les plus essentiels. Les maximes toutes romaines qu'il vient de nous faire entendre sur les conditions de la liberté et sur le devoir qui nous commande de la défendre, non-seulement en nous par le triomphe de la volonté sur les passions, mais hors de nous par notre activité et notre courage, par l'entretien et le

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, § 8, p. 41 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 43.
3. *Ibid.*, p. 42.

déploiement de toutes nos forces, ces maximes sont absolument incompatibles avec l'idée que la vie est identique à la pensée, que la pensée, à son degré le plus élevé, se confond avec la contemplation, et qu'il n'y a que les âmes faibles et grossières, qu'il n'y a que des enfants qui puissent préférer l'action à la vie contemplative.

Telles sont les difficultés que Plotin trouve devant lui quand il veut concilier sa métaphysique panthéiste avec l'idée de la Providence, avec l'idée de Dieu, avec l'idée de la justice, avec l'idée du bien, avec l'idée du droit et du devoir. Et cependant la tâche qu'il a entreprise est loin d'être épuisée. Il n'a parlé que du mal physique, de l'esclavage et de la guerre ; il lui reste encore à expliquer le mal moral et à mettre d'accord avec l'unité d'action, avec l'unité de substance qu'il a reconnue dans l'univers, l'existence, la liberté et l'immortalité personnelle de l'âme humaine.

III

Le mal moral, c'est-à-dire les vices et les crimes de l'humanité, ne peuvent être expliqués philosophiquement que d'une seule manière : par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté. Car si l'homme n'est pas simplement le jouet de cette force aveugle et indéfinie qu'on appelle la nature, si par les facultés de son

esprit il est autre chose que le résultat de ses organes ou le produit fatal de l'air et du sol dont ses organes eux-mêmes ont été nourris, s'il a une volonté par laquelle il s'appartient et qui le rend maître de ses actions, maître de résister ou de céder à ses passions et même à ses instincts, il est évident que le mal est en son pouvoir comme le bien, et qu'on ne peut lui faire un mérite de celui-ci que parce qu'il est responsable de celui-là.

Cette explication, Plotin l'admet sans réserve et sans avoir l'air de se douter qu'elle puisse créer une difficulté pour son système de métaphysique. « Ce n'est pas, dit-il [1], à la Providence qu'il faut demander raison de la méchanceté des âmes et en faire remonter a responsabilité; il n'en faut chercher la cause que dans les déterminations volontaires de ces âmes elles-mêmes. » — « Il ne faut pas étendre l'action de la Providence au point de supprimer notre propre action [2]. » Or, si l'on considère que l'homme ainsi maître de lui-même est sollicité en sens contraire par sa double nature, par l'esprit et par la matière, par l'intelligence et par les sens, on comprendra qu'il fasse le mal sans y être contraint, et que, tenant le milieu *entre les dieux et les bêtes*, il incline tantôt vers les uns, tantôt vers les autres. C'est le mot de Montaigne : « Ni ange ni cheval, » et celui de Pascal : « Ni ange ni bête. »

Mais le mal moral doit être envisagé sous deux aspects : par rapport à celui qui le fait et par rapport à celui qui en souffre. La liberté une fois admise dans le

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, p. 38 de la traduction française.
2. *Ibid.*, liv. II, p. 43 de la traduction française.

plan de l'univers et reconnue comme un des plus nobles attributs de la nature humaine, Plotin nous accorde qu'elle nous donne la raison du mal par rapport à celui qui le fait. Quand l'homme est méchant, c'est parce qu'il le veut; c'est lui qui tourne contre lui-même le don le plus précieux qu'il ait reçu du ciel; Dieu, comme dit Platon, est innocent. Mais le méchant n'est pas seulement son propre bourreau, il est le persécuteur des gens de bien; la calomnie, le meurtre, la tyrannie, la violence, aucun crime ne lui coûte pour assouvir ses passions. Mais si le crime est toujours volontaire, il n'en est pas de même de ses victimes, et nous nous retrouvons ici en face de la Providence. Or, comment expliquer que la Providence ait livré ici-bas la vie, la liberté, l'honneur, le repos du juste à la discrétion du pervers?

Cette difficulté, selon Plotin, n'existe pas avec le dogme de la métempsychose; car, au moyen de cette croyance, le mal que nous souffrons dans cette vie peut toujours être considéré comme le châtiment mérité de celui que nous avons fait dans une vie précédente. Le crime lui-même devient ainsi l'instrument dont la justice divine se sert pour le punir : « Elle fait esclaves ceux qui ont été maîtres dans une vie antérieure s'ils ont abusé de leur pouvoir, et ce changement leur est utile. Elle rend pauvres ceux qui ont mal employé leurs richesses, car la pauvreté sert même aux gens vertueux. De même ceux qui ont tué sont tués à leur tour; celui qui commet l'homicide agit injustement, mais celui qui est victime souffre justement. Ainsi, il y a harmonie entre la disposition de l'homme qui est maltraité et la disposition de celui qui le maltraite.

comme il le méritait. Ce n'est pas par hasard qu'un homme devient esclave, est fait prisonnier ou est déshonoré. Il a commis lui-même les violences qu'il subit : celui qui a tué sa mère sera tué par son fils; celui qui a violé une femme deviendra femme pour être à son tour victime d'un viol[1]. »

Ainsi il n'y a pas d'innocent qui succombe, pas de juste persécuté. Les persécutés et les persécuteurs, les victimes et les auteurs du crime sont également criminels. Étrange manière de relever la dignité humaine et de nous inspirer l'amour et le respect les uns des autres! étrange manière aussi de glorifier Dieu par ses œuvres, que de nous montrer cette terre comme un vaste pénitencier, et les hommes comme des condamnés qui subissent leur peine ou comme des bourreaux qui servent d'instruments à la justice divine en attendant leur tour d'expiation! Mais au moins notre libre arbitre est-il sauvé? la justice et la providence de Dieu ainsi comprises laissent-elles subsister la responsabilité humaine? En aucune façon. D'abord, il n'y a pas de responsabilité pour des actions dont on n'a ni conscience, ni souvenir, ni preuve, ni témoin, ni date, et qui, si elles ont jamais été accomplies, l'ont été par un autre que nous, puisque nous ne restons nous-mêmes que par la conscience et la mémoire. Il n'y a pas plus de solidarité entre notre vie actuelle et une vie antérieure, si elle a existé, qu'entre un habitant de Paris et l'empereur du Japon. Ensuite, comment concilier avec la liberté cette harmonie préétablie, imaginée par Plotin, entre les crimes de ce monde et ceux d'un

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, p. 51 et 52 de la traduction française.

monde précédent? Comment expliquer que les uns soient nécessaires à l'expiation des autres, qu'ils soient nécessaires à la justice divine, et se produisent d'une manière infaillible dans le temps, dans la mesure marquée d'avance, sans cesser d'être volontaires? La liberté de la personne humaine est donc absolument incompatible avec la doctrine de la métempsychose, et cependant c'est pour la sauver, et sauver par elle la Providence divine de la responsabilité du mal, que la chimère de la métempsychose a été ajoutée à celle de l'émanation.

Au reste, Plotin lui-même ne semble pas avoir une grande foi dans ce raisonnement, ni dans la conclusion qui en est le but; car le vice et le crime contribuent, selon lui, à la perfection de l'univers, non-seulement parce qu'ils sont les instruments de la justice divine, mais parce qu'ils donnent à la justice divine l'occasion de s'exercer, et qu'ils nous font connaître à nous-mêmes le prix de la vertu [1]. S'il en est ainsi, comment l'homme pourrait-il s'empêcher de faillir? Comment Dieu, qui a besoin de ses fautes pour faire éclater ses perfections, le retiendrait-il sur la pente fatale? Comment enfin le mal ne serait-il pas aimé autant que le bien, puisque sans lui le bien n'existerait pas pour nous, et que la connaissance même de Dieu serait moins complète dans notre esprit?

Ces conséquences sont difficiles à répudier dès qu'on a admis les prémisses; elles ne sont pas moins difficiles à avouer. Aussi Plotin ne fait-il ni l'un ni l'autre, et

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, § 5, p. 33 et 34 de la traduction française.

pour n'avoir pas à se prononcer, — je ne dis pas pour dissimuler sa pensée aux autres, mais pour garder la paix avec lui-même et ne pas être obligé de choisir entre son système et sa conscience, — il se réfugie dans les illusions de l'allégorie; il essaye de remplacer les idées par des métaphores. Cette vie est un drame où chacun de nous joue le rôle qui convient à son talent et à son caractère. Les rôles sont nécessairement inégaux, ainsi que l'exigent les lois de l'harmonie; donc la même inégalité doit exister entre les acteurs. Or, il serait absurde que, dans un drame créé par l'imagination, les rôles fussent distribués au hasard, au lieu de l'être suivant les facultés de chaque comédien. C'est ainsi que dans le drame de la vie le poëte éternel, c'est-à-dire l'auteur de l'univers, nous a donné à chacun l'emploi que réclament notre caractère et notre intelligence, et réciproquement il nous a donné d'avance tout ce qui était nécessaire à notre destination future.

« Chacun, dit-il[1], selon sa nature et son caractère, vient occuper la place qui lui convient et qu'il avait choisie, puis parle et agit avec piété s'il est bon, avec impiété s'il est méchant. Avant que le drame commençât, les acteurs avaient déjà leur caractère propre; ils n'ont fait que le développer. Dans les drames composés par les hommes, c'est le poëte qui assigne aux personnages leur rôle; ceux-ci ne sont responsables que de la manière bonne ou mauvaise dont ils s'acquittent de leur tâche; car ils n'ont autre chose à faire que de réciter les paroles du poëte. Mais dans le

1. Troisième *Ennéade*, liv. II, p. 64 et 65 de la traduction française.

drame plus vrai de la vie, dont les hommes imitent certaines parties quand ils ont une nature poétique, c'est l'âme qui est l'acteur; cet acteur reçoit son rôle du créateur, comme les acteurs ordinaires reçoivent du poëte leur masque, leur vêtement, leur robe de pourpre ou leurs haillons. »

Cette comparaison ne détruit pas l'objection que nous faisions tout à l'heure; elle lui donne au contraire plus de force et de relief. Si dans le drame de la vie ou dans la comédie humaine, comme disait naguère un romancier célèbre, l'âme est obligée d'accepter le rôle qui lui est destiné; s'il faut, selon l'expression pittoresque de Plotin, « qu'elle chante son morceau, » et si d'ailleurs le génie de l'auteur ne nous force pas de croire qu'il y ait un morceau de trop, n'est-on pas forcé d'en conclure que le rôle du méchant est aussi nécessaire que celui de l'homme de bien, et que les châtiments qui l'attendent ici-bas ou ailleurs ont la même importance dans l'harmonie universelle que les récompenses de la vertu? Plotin paraît accepter ouvertement cette conséquence de sa doctrine, lorsqu'il soutient que tout est bien, que tout est beau dans l'univers, même les sons discordants, c'est-à-dire, selon sa propre explication, même les cris de la souffrance et de la révolte, pourvu qu'on les entende dans les ténèbres et le Tartare, « car il est convenable qu'on y entende de tels sons [1]. » Le doute, s'il en restait encore, n'est plus possible devant ces mots significatifs : « Un mauvais citoyen ne change pas la nature d'une cité bien réglée; car souvent il est nécessaire qu'il y ait

1. Page 67 de la traduction française.

un homme de cette sorte dans une cité ; il est donc à sa place. » C'est ainsi que le méchant a sa place dans l'humanité ; sans lui l'éducation de l'âme en ce monde serait incomplète.

Après tout, un poëte, un drame et des acteurs qui sont les maîtres, sinon de choisir leur rôle, au moins de le jouer bien ou mal, cela ressemble encore à la liberté ; c'est une expression figurée de la croyance spiritualiste que l'humanité et la nature sont distinctes de la puissance divine, qu'elles sont l'œuvre d'un Dieu créateur et personnel. Mais Plotin se garde bien de démentir à ce point sa métaphysique panthéiste. Il se hâte donc d'ajouter que nous sommes moins des acteurs que « des parties du poëte, » qui, ayant prévu ce que nous devons dire, a cru inutile d'écrire son poëme. Dès lors la manière dont notre rôle est joué nous est imposée aussi bien que le rôle lui-même. C'est ce que Plotin, dans un moment de franchise, a le courage de s'avouer. « L'âme, dit-il[1], qui figure dans le drame dont ce monde est le théâtre, apporte avec elle une disposition à y jouer bien ou mal. »

De ce côté, l'illusion n'est donc plus possible. La liberté, dans le système de Plotin, ne peut pas décharger la Providence de la responsabilité du mal moral, puisque la liberté n'existe pas, et que le mal lui-même, j'entends le mal moral, étant nécessaire au perfectionnement de l'homme et à l'harmonie générale du monde, n'est plus qu'un des aspects, l'une des conditions du bien. Nous saurons bientôt si Plotin a mieux compris,

1. *Ubi supra*, p. 65.

si les principes de sa métaphysique lui permettaient de mieux comprendre la nature spirituelle de l'âme humaine.

Si l'on ne considérait que ses intentions et la vigueur de sa polémique contre la thèse contraire, Plotin devrait prendre place parmi les philosophes spiritualistes les plus décidés de l'antiquité et des temps modernes. Malgré l'immensité de son érudition, l'élévation de sa pensée et son désir de concilier dans un système supérieur toutes les contradictions de l'esprit humain, il se garde bien de reléguer parmi les discussions surannées et les subtilités d'école la question, déjà vieille de son temps, c'est-à-dire il y a seize siècles, du matérialisme et du spiritualisme. Il comprend qu'ici il faut absolument se prononcer, et que par le fait tout le monde se prononce, même le sceptique, car, à défaut de son jugement, sa vie tout entière incline dans un sens ou dans un autre. Il n'y a ni artifice ni hauteur de parole qui puisse nous soustraire à cette alternative. Celui qui répugne à regarder l'esprit comme un produit de la matière, les plus nobles élans de l'âme ou ses plus divines croyances comme un effet de la composition des nerfs et du sang, et l'âme elle-même comme le résultat général, comme le concert des attributs du corps ; celui-là, qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas, est spiritualiste. Celui, au contraire, qui soutient hardiment ces propositions, dût-il les soutenir dans le plus poétique langage, dût son cœur être échauffé par les plus généreuses passions, celui-là, en théorie et en principe, est un matérialiste. Un des principaux mérites de Plotin c'est une parfaite conscience de cette vérité.

Ce n'est pas assez pour lui de repousser, ou, pour

mieux dire, d'écraser sous le poids de son argumentation le matérialisme avoué, le matérialisme des stoïciens, qui confondait absolument l'âme avec le corps, qui ne voyait dans l'âme qu'une matière subtile et chaude, ou un fluide, comme nous dirions aujourd'hui; il s'attaque avec non moins de force à ce matérialisme timide, dissimulé et qui croit pouvoir échapper à la grossièreté de ses conséquences quand il nous a dit que l'âme est l'harmonie, le concert, le produit, la forme ou la perfection du corps. Il démontre, par la plus profonde et la plus délicate analyse, que l'âme n'existe pas si elle n'est pas un être réel qui a ses attributs propres, qui possède par lui-même le sentiment, la pensée, la conscience, l'activité; que regarder toutes ces facultés et leur sujet commun, la force indivisible qui les embrasse, comme un effet du corps, c'est admettre un effet infiniment supérieur à la cause qui l'a produit; c'est admettre que la perfection prend sa source dans ce qui est imparfait. L'âme n'est pas un effet du corps, et encore moins le corps lui-même, car elle a des pensées, des affections, des souvenirs, qui n'appartiennent qu'à elle et où le corps n'entre pour rien. L'âme n'est pas un effet du corps et encore moins le corps lui-même; car le corps est dans un écoulement perpétuel, le corps se renouvelle constamment, tandis que l'âme a dans la mémoire, témoin de son passé le plus éloigné, une preuve irrécusable de son identité. L'âme n'est ni un effet ni une partie du corps, car le corps ne peut se mouvoir sans une impulsion étrangère, tandis que l'âme se meut elle-même, c'est-à-dire agit par sa propre volonté et sous la loi de sa propre intelligence. Plus l'âme s'éveille à la vie qui lui appar-

tient, plus elle s'élève dans la sphère du sentiment, de la pensée, de l'action, plus elle est différente et indépendante du corps [1].

Là s'arrête le spiritualisme, mais non le mysticisme. Le mysticisme est l'excès opposé au matérialisme. Celui-ci supprime l'esprit, celui-là la matière. L'un ne voit dans l'âme humaine et dans ses plus nobles facultés qu'un effet, un développement, une forme du corps; l'autre veut que le corps, jusque dans ses éléments les plus grossiers, soit une création, et comme une image affaiblie, comme une ombre de l'âme. Mais le corps et la matière en général une fois réduits à l'état de néant, une fois dépouillés de l'existence qui leur appartient, il ne reste plus rien dans l'univers comme dans l'homme qu'un principe unique, sujet et cause de tous les phénomènes, de ceux qui frappent nos sens comme de ceux qui ne s'adressent qu'à la conscience, et nous rentrons par la voie du mysticisme dans la théorie de l'émanation, dans la doctrine de l'identité absolue. C'est précisément ce que fait Plotin.

Ce n'est pas assez pour lui que l'âme soit distincte et, par ses facultés les plus essentielles, indépendante de l'organisation, il faut qu'elle en soit la maîtresse souveraine, et non-seulement la maîtresse, mais l'artisan, la cause, le principe créateur. Ce n'est pas le corps qui contient l'âme, ainsi que nous le fait supposer une grossière illusion de l'imagination et des sens, c'est tout au contraire l'âme qui contient le corps, comme la cause contient l'effet, comme l'artiste con-

1. Quatrième *Ennéade*, liv. VII, p. 435 à 476 de la traduction française.

tient l'œuvre. On sait que selon la doctrine de Paracelse et de Van Helmont l'âme se fait son corps ou donne au corps l'organisation dont il a besoin pour qu'il puisse la seconder dans sa terrestre destinée. Telle est aussi l'opinion de Plotin, ou plutôt c'est de Plotin que se sont inspirés les deux auteurs mystiques du VI[e] et du XVII[e] siècle. En effet, si nous en croyons l'auteur des *Ennéades*[1], la génération, et par conséquent l'organisation du corps, même chez les animaux, est une opération immatérielle, une œuvre accomplie par l'âme avec ou sans conscience, afin de donner satisfaction à ses facultés contemplatives. Ne pouvant pas espérer qu'on me croie sur parole, je cite les propres expressions de Plotin :

« La génération, dit-il[2], est un acte de contemplation; elle résulte du besoin de produire des formes multiples, des objets de contemplation, de remplir tout de raisons, de contempler sans cesse. Engendrer, c'est produire une forme et faire pénétrer partout la contemplation. Les défauts qui se rencontrent dans les choses engendrées (Plotin veut parler sans doute de la laideur et des vices de conformation) ne sont que des fautes de contemplation. Le mauvais artisan ressemble à celui qui produit de mauvaises formes. Les amants enfin doivent être compris au nombre de ceux qui étudient les formes et qui, par conséquent, se livrent à la contemplation. »

Il s'agit ici non de l'amour platonique, mais d'une théorie platonique de l'amour qui aurait peut-être un

1. *Ubi supra*, liv. III, § 20; et troisième *Ennéade*, liv. VIII, § 6.
2. *Ubi supra*, p. 222 de la traduction française.

peu surpris l'auteur du *Banquet*. Il serait trop facile de tourner cette théorie en dérision. Les hommes habitués à réfléchir admireront au contraire que l'esprit soit à ce point maître de la matière, qu'il transforme à nos yeux toute la nature, et nous dérobe, sous le reflet de sa propre lumière, ce qu'il y a de plus humiliant et de plus bas dans notre existence. Mais l'oubli du monde réel, quand il est poussé jusque-là, n'en a pas moins les conséquences que nous avons signalées.

Si l'âme produit les fonctions qui sont habituellement attribuées à une puissance inférieure, si elle est le principe non-seulement de l'intelligence et du sentiment, mais de la génération, de la nutrition, de la circulation, de la vie animale et même végétale, comme Plotin l'affirme expressément[1], alors elle se confond nécessairement avec ces forces aveugles et impersonnelles qu'on désigne généralement sous le nom de nature; pas plus que la nature elle n'a la conscience de ses œuvres et n'est renfermée dans les limites de l'individu; elle est la nature elle-même, se partageant entre tous les animaux, dans les proportions qu'exige la variété de leurs espèces; elle est l'âme du monde, également présente à tous les êtres vivants, et qui fait de tous un seul animal. Assurément, s'il existe quelque chose comme la personne humaine, ce n'est pas là qu'il faut la chercher.

Où donc est-elle? Elle n'est pas dans la sensation, la passion, le désir, ou, comme dit Plotin à l'imitation d'Aristote, dans l'âme sensitive; car celle-ci, tout éclairée qu'elle est des premières lueurs de la conscience ou

1. Quatrième *Ennéade*, liv. IV, §§ 19-21.

de la pensée, n'est cependant que la continuation de la vie animale, de la vie impersonnelle, qui a sa source dans la nature ou dans l'âme du monde et son siége dans les organes. Elle n'est pas dans la volonté, qui, à vrai dire, n'existe pas dans le système de Plotin. La volonté, comme on a pu le voir, n'est pour lui qu'une forme de l'intelligence, mais une forme inférieure et nécessairement transitoire, celle des âmes qui ne peuvent pas atteindre à la vraie contemplation. Reste donc l'intelligence pure, l'intelligence affranchie des liens de la nature et du corps, qui n'existe que par l'intuition des vérités éternelles.

Mais ici nous ne sommes plus au-dessous, nous sommes au-dessus de toutes les conditions de la personnalité. Il n'y a rien de personnel dans une pure intelligence ni dans une idée pure, expression d'une vérité éternelle et universelle, ni dans la source des vérités de cet ordre, ou ce qui s'appelle, dans la langue de Plotin, le monde intelligible. D'ailleurs, il n'y a pour Plotin qu'une seule intelligence, comme il n'y a pour lui qu'une seule âme, une seule vie, un seul animal, et en définitive un seul être. En vain essaye-t-il de nous persuader que l'identité ne nuit pas à la diversité, et que chaque intelligence subsiste dans l'intelligence divine avec son caractère propre [1]; cette prétention est inadmissible; car il ne s'agit pas ici d'êtres intelligents, de forces, de créatures intelligentes, mais de l'intelligence elle-même, de l'intelligence universelle, infinie, qui cesse d'exister dès qu'elle cesse d'être une, identique, indivisible.

1. Quatrième *Ennéade*, liv. III, § 5.

S'il n'y a rien dans l'âme humaine qui la distingue des autres êtres, ou plutôt de l'être en général, de la substance unique de l'univers; si la force à l'aide de laquelle elle dompte et gouverne son corps n'est que l'action générale de la nature, sa sensibilité celle du monde tout entier considéré comme un être vivant, sa volonté une forme imparfaite de l'intelligence, et son intelligence un aspect déterminé ou une sphère circonscrite de l'intelligence divine, que sera donc pour elle l'immortalité? En effet, celle que nous promet Plotin n'est qu'une pure illusion. Les âmes parfaites, purifiées de toutes les passions, affranchies des liens qui nous attachent au corps, iront habiter le monde intelligible, c'est-à-dire se confondront avec l'intelligence divine, d'où elles sont sorties et dont elles apportent ici-bas la réminiscence. Les autres, suivant le degré d'impureté qu'elles auront contracté pendant leur alliance avec la matière, ou renaîtront à la terre, ou iront habiter les astres pour y mener une existence conforme à leur nature [1]. Je ne dois pas oublier de dire que dans ce nombre se trouvent comprises les âmes des bêtes, qui, étant formées comme la nôtre d'un principe immatériel, doivent être admises également aux honneurs de l'immortalité [2].

« L'homme, a dit Pascal, n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. » Oui, l'homme est tout entier dans la conscience, dans le sentiment de son existence et de son identité. Mais alors quelle différence y a-t-il pour lui entre le néant

1. Troisième *Ennéade*, liv. IV, p. 99 de la traduction française.
2. Quatrième *Ennéade*, liv. VII, § 14.

et cette métempsychose perpétuelle, sans conscience, sans souvenir, qui lui est commune avec la brute, qu'il partage avec la matière et avec toute la nature?

Les contradictions et les dangers de la philosophie de Plotin, les conséquences désolantes qui découlent de ses principes ne m'en font pas méconnaître la grandeur et les généreuses aspirations. C'était un magnifique dessein de vouloir fonder un système où pussent se rencontrer dans un commun accord toutes les œuvres et toutes les forces de l'esprit humain : la philosophie représentée par ses écoles les plus célèbres, la religion sous ses formes les plus imposantes, le génie contemplatif et enthousiaste de l'Orient, la raison calme et subtile de la Grèce. Par le but qu'elle poursuit aussi bien que par les sentiments qui l'inspirent, la philosophie de Plotin, celle des Alexandrins en général, est une noble philosophie, plus spiritualiste au fond que panthéiste, et que le spiritualisme lui-même ne satisfait pas s'il ne s'exalte jusqu'au mysticisme. Mais enfin le panthéisme est sa base, c'est le sol sur lequel elle a construit, et cela suffit pour que son génie et sa peine soient dépensés en pure perte. Un sol aussi ruineux ne peut porter que des ombres et des fantômes. C'est vainement qu'on chercherait autre chose dans l'école d'Alexandrie. Son Dieu, cette unité ineffable dont nous ne savons absolument rien, dont nous ne pouvons rien affirmer, pas même qu'elle est, c'est le néant même de l'existence, c'est un fantôme. La nature, l'univers tout entier ne renfermant en lui que ce qu'il a reçu de cette suprême chimère, ne peut être lui-même qu'une illusion et un fantôme. L'âme, confondue d'une part avec la nature, de l'autre avec l'in-

telligence divine, privée par elle-même de toute liberté, de toute responsabilité, de toute existence effective, c'est un fantôme. Il en est ainsi, à plus forte raison, du bien et du mal, de la vertu et du crime, de la vie et de la mort, de la liberté et de la fatalité. Tout se confond dans le même néant, dans les mêmes ténèbres.

Je ne nie pas que les problèmes sur lesquels nous avons interrogé l'auteur des Ennéades ne soient difficiles à résoudre pour tous les philosophes. Mais avant de les résoudre il y a un autre devoir à remplir, c'est de ne pas les supprimer par la confusion de tous les êtres et de toutes les idées. Qu'importe, au reste, à la dignité de notre vie et à la grandeur de notre destinée que ces problèmes ne puissent être résolus? C'est déjà beaucoup qu'ils existent. L'inconvénient est moins grand, après tout, de ne pas expliquer l'origine du mal que de ne pas savoir le reconnaître et de n'être pas résolu à le combattre de toutes ses forces. L'inconvénient est moins grand de ne pas pouvoir accorder dans un système la liberté humaine avec la Providence divine que de douter de leur existence. Or, ce doute est la conséquence fatale, inévitable du panthéisme.

IV

M. Cousin, en partant vers la fin de 1864 pour Cannes, dont le doux climat était nécessaire à sa santé ébranlée, a laissé aux amis de la philosophie, en guise de carte d'adieu, un splendide volume in-4°. Ce sont les œuvres inédites de Proclus, publiées dans le texte grec et une traduction latine, avec un soin tout particulier et une magnificence trop rare pour des livres de cette nature [1]. Ces qualités attestent non-seulement le goût, la patience, le savoir, l'exactitude, mais la libéralité de l'éditeur; car on comprendra sans peine qu'il n'ait pas beaucoup compté sur l'affluence des acheteurs et que les libraires ne se soient pas disputé son manuscrit. Ce n'est point, d'ailleurs, la première fois que M. Cousin donne cette preuve de dévouement à la science qui, malgré quelques charmantes infidélités, est restée l'unique passion de sa vie. Il a publié dans les mêmes conditions, je veux dire avec le même luxe et les mêmes sacrifices, d'abord les œuvres inédites, ensuite les œuvres complètes d'Abélard [2].

1. *Procli philosophi Platonici opera inedita quæ primus olim e codd. mss. Parisinis Italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit* Victor Cousin; in-4° de 1331 pages.
2. Ouvrages inédits d'Abélard; in-4°, Paris, 1836. — *Petri Abælardi opera*, 2 volumes in-4°.

Il va sans dire que M. Cousin ne s'est pas borné à un travail de transcription et de reproduction. Des notes multipliées, rangées avec ordre au bas des pages, complètent le texte par de précieuses variantes, en garantissent l'authenticité, en font comprendre la portée philosophique par la citation des passages de Platon et de Plotin dont il n'offre souvent qu'une réminiscence ou un commentaire. Le tout est précédé d'un *Avertissement* où M. Cousin, avec une vigueur de pensée et un éclat de langage qui semblent croître chez lui en même temps que les années, fait connaître son jugement sur l'école d'Alexandrie en général, et sur Proclus en particulier. Je n'essayerai point ici, en quelques mots, de donner une idée sommaire de ce brillant morceau, qui n'est lui-même qu'un résumé. Il faudrait le citer tout entier, et le citer en le comparant avec d'autres appréciations, fondées sur des travaux de la plus haute valeur et d'une autorité incontestée. Mais je réussirai peut-être à montrer indirectement de quelle importance il est pour la critique philosophique et pour la connaissance exacte d'une des plus grandes époques de l'histoire de la pensée humaine, en exposant quelques-unes des réflexions qu'il a fait naître dans mon esprit.

L'école d'Alexandrie, qui, après avoir été fondée par Plotin, a été portée par Proclus à son dernier développement, nous présente avant tout les caractères du mysticisme ; car l'esprit éclectique ne remplit dans son sein qu'un rôle subalterne. Sa prétendue impartialité entre Platon et Aristote n'est qu'une illusion, et même ce qu'elle a gardé de Platon et de la dialectique platonicienne n'est qu'un moyen pour elle de s'élever plus

haut, une sorte d'introduction à ce qu'elle croit être la vraie philosophie et la vraie religion, un guide qu'elle renvoie lorsqu'elle est arrivée au terme de ses efforts, c'est-à-dire à l'extase, comme le poëte mis en scène dans *la Divine Comédie* prend congé de Virgile devant le séjour des bienheureux.

Est-ce uniquement parce qu'elle a été touchée, comme on l'a dit, par l'esprit oriental que l'école d'Alexandrie, sortant de la sphère où s'étaient renfermés jusqu'alors ses plus illustres devanciers, a prétendu atteindre un objet plus élevé que celui de la science et s'éclairer d'une lumière plus pure que celle de la raison? Je ne le pense pas. Sans méconnaître ni chercher à établir l'influence réciproque qu'ont exercée l'un sur l'autre, en se rencontrant dans la capitale des Lagides, l'esprit religieux de l'Orient et le génie philosophique de la Grèce, je crois qu'il faut attribuer à une cause plus profonde le caractère particulier de l'école néoplatonicienne.

Le mysticisme n'est pas une question de géographie ou de physiologie; il n'est pas réservé uniquement à certaines latitudes et à certaines organisations. Il sort des profondeurs de l'âme humaine, où il a ses racines indestructibles. On le voit éclore dans toutes les races, sous l'empire des croyances et des civilisations les plus opposées, pourvu que le mouvement général d'où dépend la durée des sociétés et des peuples lui laisse le temps de paraître au jour. Il appartient également à l'Inde brahmanique et bouddhiste, à la Chine convertie au culte de Fô et à la doctrine de Lao-tseu, à la Judée attentive aux mystères de la kabbale et aux nations chrétiennes de l'Occident. Il sait se faire sa place dans

la religion comme dans la philosophie, quoiqu'il diffère essentiellement de l'une et de l'autre. Comment donc serait-il resté étranger à cette race privilégiée chez qui toutes les facultés de l'esprit s'élevèrent dans l'antiquité à leur plus haut degré de puissance? C'est aux époques de décomposition et de révolution générale, quand l'âme ne sait plus où se reposer, quand toutes les idées et toutes les croyances sont mises en question, quand la philosophie, la religion et la société elle-même, ébranlées dans leurs fondements, remises au creuset pour être purifiées, n'offrent plus aucun abri aux cœurs timides et pacifiques, que le mysticisme se déploie avec une vigueur particulière et avec une variété de formes presque infinie. C'est à une de ces époques qu'il prit naissance parmi les Grecs d'Alexandrie et d'Athènes.

Le mysticisme est un excès, l'excès de ce que j'appellerai, faute d'une autre expression, la faculté du divin et de l'infini. Cette faculté, que la licence des mœurs ou les abus du raisonnement parviennent quelquefois à obscurcir, sans réussir à la détruire ou à la paralyser entièrement, peut s'exercer également par la recherche de la vérité absolue, par la poursuite de la suprême perfection, par le mépris et l'abandon de ce qui est imparfait, infirme, instable, illusoire. De là trois espèces de mysticisme nettement caractérisées : le mysticisme de la pensée, le mysticisme de l'amour, le mysticisme du désespoir. On reconnaîtra le premier dans l'école de Plotin et de Proclus ; le second s'est particulièrement développé au sein du christianisme ; le dernier est un fruit du bouddhisme indien.

Qu'on lise, avec le volume récemment publié par

M. Cousin, les *Ennéades* de Plotin, si bien traduites et si savamment expliquées par M. Bouillet, et les deux beaux livres où MM. Vacherot et Jules Simon ont résumé les doctrines de l'école tout entière, on n'apercevra pas autre chose chez les philosophes alexandrins que la pensée qui, par un étrange abus de l'abstraction et de la dialectique, se dépouille en quelque façon elle-même de tous ses attributs et de tous ses modes pour rentrer dans l'unité ineffable, incompréhensible, d'où elle prétend être sortie, pour se confondre, au moyen d'un suicide irréalisable, avec son propre principe et le principe même de l'existence.

Pour les mystiques chrétiens, au contraire, à quelque Église et à quelque temps qu'ils appartiennent, pour les mystiques chrétiens, Dieu est avant tout le type idéal et vivant de toute bonté, de toute perfection, de toute grâce, qu'on ne peut connaître sans l'aimer, qu'on ne peut aimer sans lui sacrifier tout autre amour, sans se donner à lui tout entier, sans s'immoler pour lui, sans renoncer à soi pour ne plus vivre qu'en lui et par lui. Comme il n'y a d'amour possible que pour un être capable d'aimer à son tour, pour un être intelligent qui a la conscience de lui-même en même temps qu'il connaît les transports et les sacrifices dont il est l'objet, le mysticisme chrétien suppose nécessairement un Dieu personnel. C'est en Dieu qu'il voit le modèle accompli de la personnalité, l'exemplaire éternel de la nature humaine, tandis que le mysticisme alexandrin la répudie comme une mutilation et une déchéance. Mais si le mysticisme chrétien, que d'ailleurs il ne faut pas confondre avec le christianisme lui-même, rend hommage à la personnalité divine et

reconnaît d'une manière générale la personnalité humaine, on ne peut pas se dissimuler qu'il tend à l'anéantissement de l'individu et à la destruction du sentiment de l'existence par l'absorption extatique de la créature dans le créateur. On rencontre souvent dans Tauler, dans Saint-Martin, dans maître Eckart, dans Fénelon, dans le petit traité anonyme de la *Théologie germanique*, des expressions qu'on dirait tirées des *Ennéades* ou des *Commentaires de Proclus* sur le Parménide [1].

Enfin, le mysticisme bouddhique se propose plutôt un but négatif que positif. Il s'occupe moins de la perfection divine et de l'absolue vérité que des souffrances, des erreurs et des misères de l'homme. Délivrer l'homme de tous les maux qui l'accablent, de tous les fantômes qui l'égarent, qui l'effrayent dans la vie présente et qui le menacent encore dans une série indéfinie d'existences comme celles que lui annonce le dogme de la métempsychose, c'est tout ce qu'il demande et tout ce qu'il espère. C'est tout ce que lui a promis la raison éternelle incarnée dans un être humain, c'est-à-dire le Bouddha. Cette délivrance, il croit la trouver dans la cessation même de la vie et de la pensée, dans le silence et le repos de toutes les facultés, à plus forte raison de toutes les passions, dans l'indifférence et l'anéantissement de soi-même poussés jusqu'à l'extinction de la conscience. Voilà ce que les livres saints du bouddhisme désignent sous le nom de *Nirvâna*. Le Nirvâna est-il la même chose que le néant, et le bouddhisme ne serait-il au fond que l'athéisme? Quelques

1. *Procli opera inedita*, p. 603.

savants ont exprimé cette opinion[1]; mais d'autres, s'appuyant à la fois sur les textes et sur la raison, ont démontré victorieusement, selon moi[2], que l'athéisme ne saurait jamais devenir un dogme religieux, et surtout qu'il ne peut être le fond d'une religion professée par environ quatre ou cinq cents millions d'âmes; que le Nirvâna n'est pas le nom du néant, car on n'achète point le néant par le jeûne, l'abstinence, la méditation, la prière, l'aumône, la chasteté, le pardon des injures, le plus absolu renoncement à tous les biens de la terre.

On ne sort point du néant, comme on voit dans les légendes indiennes la personne du Bouddha sortir du Nirvâna plusieurs siècles après sa mort, pour fortifier l'âme de ses disciples et éclairer leur intelligence.

L'idée du néant une fois écartée, le bouddhisme n'est plus que le mysticisme qui précipite la personne humaine dans le gouffre de l'infini, de l'inconnu, non pour la faire entrer en partage d'une félicité qu'elle ignore, mais pour la soustraire aux supplices et aux impuretés de la vie, aux doutes et aux tourments de la conscience. Le même sacrifice que le sectateur de Brahma accomplit encore aujourd'hui en se faisant écraser sous les roues du char de Jaggernaut, il l'a transporté dans l'ordre moral et intellectuel. Je ne crois donc pas m'être éloigné beaucoup de la vérité en l'appelant le mysticisme du désespoir.

Ces trois sortes de mysticisme, quoique essentiellement distinctes par leur origine et par leur but, aboutissent néanmoins, pour ce qui regarde les relations de

1. Voyez *le Bouddha et sa religion*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire; in-8°, Paris, 1860.
2. Voyez un excellent travail de M. Foucaux, *le Nirvâna*; Paris, 1864.

l'ordre social et le rôle actif que nous devons remplir sur la terre, à un résultat parfaitement identique. Ils détournent l'homme de ses obligations envers ses semblables; ils éteignent dans son cœur toutes les affections qui nous attachent les uns aux autres; ils lui inspirent le mépris et la haine de la vie, qui cependant ne peut nous avoir été donnée uniquement pour être méprisée et répudiée; ils en font un étranger, un exilé, un opprimé dans le monde, dont le seul désir est de rentrer dans sa vraie patrie; ils changent pour lui l'abnégation en un stérile égoïsme. C'est là ce qui fait du mysticisme, quand il n'est pas contenu par la règle du devoir, un excès dangereux. Mais combien cet excès fait honneur à la nature humaine! Quelle protestation éloquente il renferme contre tous les systèmes qui prennent l'horizon des sens et de l'expérience pour celui de notre existence et de notre pensée!

II

LE MYSTICISME ET L'ALCHIMIE

PARACELSE

Si l'alchimie n'avait jamais eu pour objet que le double rêve de la cupidité et de la faiblesse, le secret de convertir tous les métaux en or et celui de prolonger à volonté la vie humaine dans un corps exempt de douleurs et d'infirmités, je me garderais d'évoquer le souvenir d'un art aussi chimérique, et, s'il ne l'était pas, aussi dangereux; mais elle s'est proposé, à un certain moment, un but plus élevé et plus sérieux. Entraînée par ses illusions mêmes à la recherche, quelquefois à la découverte du vrai, elle a préparé la régénération des sciences naturelles, en les poussant, du côté des faits, dans les voies de l'expérience et de l'analyse, et en les rattachant par leurs principes aux plus hautes spéculations de la métaphysique. A ce titre, elle pourra

exciter quelque intérêt dans un temps qui est à l'épreuve de ses erreurs et qui se pique de justice envers les siècles passés.

L'origine de l'alchimie, comme celle de la plupart de nos connaissances vraies ou fausses, se perd dans un nuage. Cependant il est difficile de la faire remonter, avec quelques adeptes, jusqu'à Mezraïm, fils de Cham et premier roi d'Égypte, ou jusqu'à l'auteur supposé du *Pœmander*, ce prétendu monument de la mystérieuse sagesse des prêtres égyptiens, Taut ou Hermès Trismégiste. Le titre de *philosophie hermétique*, sous lequel on désigne souvent l'alchimie, et la ressemblance de ce dernier nom avec celui de Cham, le patriarche de l'Afrique, ne paraîtront à personne une garantie suffisante de cette vénérable antiquité. On reconnaîtra peut-être un premier essai de chimie générale dans quelques-uns des plus anciens systèmes philosophiques de la Grèce : dans les atomes de Leucippe et de Démocrite, ressuscités, avec des attributions plus modestes, par la science contemporaine; dans les quatre éléments d'Empédocle, qui continuent de désigner, sinon des principes, au moins les différents états de la matière, tantôt solide comme la terre, tantôt fluide comme l'air, liquide comme l'eau, impalpable, c'est-à-dire impondérable comme le feu, et enfin dans la théorie plus savante des homéoméries d'Anaxagore. Mais il y a loin de là à faire de Démocrite un alchimiste, disciple des prêtres de Memphis, du mage Ostanes et d'une certaine Marie surnommée la Juive, dans laquelle, franchissant une distance de dix à douze siècles, on a reconnu la sœur de Moïse. Cependant n'avons-nous pas les ouvrages que le philosophe

abdéritain a composés sur le *grand art*, sur l'*art sacré*, comme il s'appelle lui-même? Oui, sans doute! mais ils méritent le même degré de confiance que ceux de Taut lui-même, du mage Ostanes, de la prophétesse Marie, qui sont également entre nos mains, avec beaucoup d'autres signés des noms d'Aristote, du roi Salomon et de la reine Cléopâtre.

Ce qui est certain, c'est que la foi dans l'alchimie était déjà accréditée au commencement de notre ère, car nous lisons dans l'*Histoire naturelle* de Pline [1] que l'empereur Caligula réussit à tirer un peu d'or d'une grande quantité d'orpiment; mais que le résultat ayant trompé son avidité, il renonça à ce moyen de grossir son trésor. Un autre fait qu'on peut affirmer avec confiance, c'est que la science alchimique a pris naissance en Égypte, sous l'influence de ce panthéisme, moitié métaphysique, moitié religieux, qui s'est formé à Alexandrie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne par la rencontre de la philosophie grecque avec les croyances exaltées et les rêves ambitieux de l'Orient. On remarque, en effet, qu'après les personnages fabuleux ou manifestement antérieurs à cet ordre d'idées les premiers noms invoqués par la philosophie hermétique sont des noms alexandrins : Synésius, Héliodore, Olympiodore, Zosime. Ajoutez cette tradition, rapportée par Orose [2] au commencement du Ier siècle, et recueillie aussi par Suidas [3], que Dioclétien, ne pouvant venir à bout des insurrections multipliées des Égyptiens, ordonna la destruction de tous leurs livres de

1. *Histor. natur.*, liv. XXXIII, chap. IV.
2. *Historiarum adversus paganos*, lib. VII, chap. XVI.
3. Voir son Lexique, au mot *Chimie.*

chimie, parce que là était, selon lui, le secret de leurs richesses et de leur opiniâtre résistance. Enfin, c'est à un philosophe d'Alexandrie, à un philosophe chrétien, probablement à la manière de l'évêque de Ptolémaïde, le disciple d'Hypatie, que les Arabes se disent redevables de toutes leurs connaissances alchimiques. Ce personnage, appelé Adfar, florissait pendant la première moitié du VII[e] siècle, dans l'ancienne capitale des Ptolémées, avec la réputation de posséder tous les secrets de la nature et d'avoir retrouvé les écrits d'Hermès sur le grand art. C'est lui vraisemblablement qui en est l'auteur. Sa réputation s'étendit jusqu'à Rome, d'où elle attira vers lui un autre enthousiaste, un jeune homme du nom de Morienus, qui, admis dans la confiance d'Adfar et initié à toute sa science, la communiqua, vers la fin de sa vie, au prince ommiade Khaled, fils du calife Yezyd, devenu le souverain de l'Égypte après la conquête de ce pays sur les empereurs de Constantinople. Dès ce moment l'alchimie devient musulmane, sans cesser de respirer l'esprit qui avait soufflé sur son berceau. Le premier écrivain qu'elle produisit chez les Arabes, le fameux Geber, ou plus correctement Djaber, né à Koufa, sur les bords de l'Euphrate, vers le commencement du VIII[e] siècle, appartenait à la secte des soufis, héritière directe et jusqu'à un certain point écho fidèle du mysticisme alexandrin. Cette alliance est facile à expliquer. En admettant, dans l'ordre philosophique et religieux, qu'il n'y a qu'une substance unique des êtres, ou qu'il n'y a qu'un seul être sous des formes infiniment variées, comment s'empêcher de croire, dans la sphère de la nature et de l'industrie humaine, que tous les

corps dont ce monde est composé ne sont que des combinaisons et des états différents d'un seul corps? que tous les métaux, pourvu qu'ils soient soumis à un agent assez puissant, peuvent être ramenés à un métal unique, qui est leur type commun et leur plus haut degré de perfection? Tel est, en effet, le principe d'où est sortie l'alchimie, et par lequel elle se lie d'abord au panthéisme mystique des Grecs d'Alexandrie et des soufis de la Perse.

Mais peu à peu, à mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité et que les croyances nouvelles prennent un caractère plus ferme, ce principe se dérobe aux regards, et l'alchimie, au lieu de tenir sa place dans un système général de connaissances humaines, devient un art tout à fait isolé, un empirisme étroit auquel il ne reste plus que le champ des illusions et des aventures. Telle nous la rencontrons au commencement du x[e] siècle chez Rhazès ou Razi, ce médecin fameux qui, se vantant de faire de l'or, ne put trouver une somme de dix pièces d'argent promise en dot à sa femme et dut subir l'humiliation de la prison pour dettes; qui, possédant un secret pour soustraire l'homme à toutes les maladies et même aux infirmités de la vieillesse, ne put empêcher une cataracte de fermer ses yeux à la lumière. Telle nous la trouvons encore un siècle plus tard, chez un auteur fréquemment cité, et probablement aussi un médecin arabe, Artephius ou Artèphe, qui a bien pu servir de modèle au comte de Saint-Germain, car il s'attribue comme lui une existence de mille ans, due à l'élixir de longue vie.

L'alchimie, en passant des musulmans chez les auteurs chrétiens du moyen âge, ne change pas de ca-

ractère, et l'on peut douter qu'elle se soit beaucoup enrichie entre leurs mains de ces découvertes imprévues dont la chimie a hérité. Ainsi, par exemple, c'est une erreur d'attribuer à Roger Bacon l'invention de la poudre à canon. La composition désignée en termes énigmatiques par le célèbre franciscain a été décrite avant lui avec beaucoup d'autres, par Marcus Græcus [1] et les auteurs arabes. On conçoit que la même horreur qui poursuivait les magiciens atteignait aussi les alchimistes, confondus avec eux par l'ignorance populaire, et que la longue captivité infligée à Roger Bacon ne devait pas encourager leurs expériences. Du moins est-il certain que l'alchimie, pour parler le langage du temps, n'est qu'un *accident* dans la scolastique : elle ne se rattache par aucun lien aux principes, et n'entre par aucune porte dans les cadres de cette étude. Les objets de ses recherches sont, comme auparavant, la pierre philosophale et le fameux élixir, dont personne à ce moment, pas plus saint Thomas et Albert le Grand que Raymond Lulle et Arnauld de Villeneuve, ne songe à contester l'existence. Ce n'est qu'à l'époque de la renaissance des lettres, dans le cours du xv[e] et du xvi[e] siècle, que, choisissant pour son point d'appui la philosophie, ou du moins un système philosophique, et pour son champ d'opérations la nature entière, elle s'efforce non-seulement de prendre rang parmi les sciences, mais de les employer toutes à son usage. Voici comment cette révolution s'accomplit.

Le moyen âge, sauf quelques essais de résistance

1. *Liber ignium ad comburendos hostes*; Paris, 1804.

étouffés à l'instant, avait vécu tout entier dans les espaces surnaturels de la foi ou dans les arides abstractions de la logique, admise comme par grâce à exposer et, pour ainsi dire, à détailler le dogme. La renaissance, justement maudite par les partisans de ce régime, c'est le retour de l'esprit humain à la nature dans toutes les carrières ouvertes à l'emploi de ses facultés. Il se trompe souvent et passe à côté d'elle; mais c'est toujours elle qu'il cherche, même dans les plus grossières superstitions. Il admire la peinture des sentiments naturels dans les chefs-d'œuvre littéraires des anciens, et la raison naturelle dans leurs systèmes philosophiques. Il revendique le respect du droit naturel dans les institutions et les lois. Il assure la défense des intérêts naturels en réclamant, pour la société civile, une existence distincte et indépendante de la société religieuse. Enfin, dans les arts, l'enthousiasme naïf, les saintes inspirations qui seules l'avaient captivé cessent de lui suffire, et il faut qu'à la beauté de l'expression viennent se joindre la forme et la vie, l'imitation fidèle de la nature. Quel autre ordre d'idées devait entrer dans le mouvement d'une manière plus directe et plus irrésistible que l'étude de la nature proprement dite ou l'ensemble des sciences physiques? Il est vrai qu'on rencontre au moyen âge, à partir du XII[e] siècle, quelques connaissances partielles d'astronomie, d'anatomie, de minéralogie empruntées à l'érudition arabe, qui elle-même avait puisé dans l'antiquité grecque; mais nulle part ces connaissances ne sont reliées en un faisceau; et ce qui porte alors le nom de physique n'est qu'un texte à allégories, comme dans l'*Hexameron* d'Abélard; ou une imitation du

Timée, d'après la version de Chalcidius, comme dans le traité du *Monde* de Bernard de Chartres; ou une argumentation purement logique sur la matière et la forme, le temps, le mouvement, l'infini, l'éternité, comme chez les maîtres les plus célèbres du XIIIe et du XIVe siècle, quand ils commentent et développent la physique d'Aristote. Une science ayant pour but d'étudier l'univers comme un seul tout, de saisir les rapports qui unissent toutes ses parties, de surprendre dans leur activité même les principes et les causes des phénomènes, pour les observer ensuite dans leurs plus mystérieuses opérations; en un mot, une philosophie de la nature fondée sur l'examen des choses, non sur la discussion des vieux textes, et osant avouer nettement son dessein; une telle idée n'existe pas avant l'ère de la renaissance, et c'est dans les livres d'alchimie qu'il faut aller la chercher.

Le mysticisme oriental venait de reparaître sous toutes ses formes; dans la kabbale, restaurée par Reuchlin et Pic de la Mirandole; dans le pythagorisme alexandrin, remis au jour et développé avec imagination par le cardinal Nicolas de Cusa; dans le néoplatonisme, importé en Italie par Gémiste Pléthon, puis propagé dans tout l'Occident par les écrits de Marsile Ficin. Surpris par cette lumière qui avait éclairé le berceau de leur art, et restés fidèles néanmoins aux dogmes de la création et de la liberté humaine, ces deux bases de leur éducation morale, les alchimistes commencèrent à voir la nature d'un point de vue nouveau, également éloigné du panthéisme antique et des allégories ou des abstractions du moyen âge. Elle apparut à leurs yeux comme un immense laboratoire,

où la matière toujours en fusion, ou, pour parler leur langage, toujours en fermentation, est modifiée de mille manières, est revêtue de mille formes par des artistes invisibles placés sous la main d'un maître suprême. Ces artistes, ce sont les forces qui font mouvoir le monde et qui animent toutes ses parties, depuis les astres suspendus dans l'espace jusqu'au moindre grain de poussière; ce sont les principes immatériels que l'on découvre partout, lorsqu'on ne veut point admettre d'effets sans causes : dans les êtres organisés, comme la source de la forme et de la vie; dans la matière brute, comme la cause du mouvement, de la cohésion des éléments et de leurs affinités électives. En effet, tout corps, dans le système dont nous parlons, fut associé à une âme à laquelle il devait sa composition et son développement intérieur. Chaque organe important, dans les animaux, eut son *archée*, ou son principe particulier d'organisation et d'action. Mais tous ces agents n'étaient pas isolés dans les différents corps dévolus à leur puissance; ils étaient appelés, dans un ordre hiérarchique, à exercer leur énergie, ou, pour me servir d'une expression consacrée, à imprimer leur *signature* les uns sur les autres, les astres sur les animaux et les plantes, ceux-ci sur les métaux, et en général, l'âme sur les organes, l'esprit sur la matière. Dieu, créateur de la nature, habitait au-dessus d'elle sans cesser de lui verser la lumière et la force, la puissance et la sagesse. Tout ce qu'elle renferme était signé de son nom. L'homme, image de Dieu et résumé de la création, demeurait libre au milieu de ce travail universel dont il cherchait à surprendre tous les secrets, et qu'il imitait pour son usage en même temps qu'il y trouvait, pour

des facultés plus élevées, un objet de sublimes contemplations.

Telle fut l'alchimie à son dernier période de développement, bien qu'elle restât toujours, pour la foule obscure des adeptes et dans la pensée de la multitude, l'art de convertir les métaux. Ce n'est pas en un jour qu'elle a atteint cette hauteur. Ce n'est pas une seule main qui l'y a portée. Mais l'homme à qui elle doit le plus, le premier qui ait coordonné ses principes en système et, non content de les avouer ou de les pratiquer pour son compte, ait tenté de les introduire dans l'enseignement public, à la place des vieilles doctrines, c'est Paracelse. Il est donc juste que nous nous arrêtions devant ce hardi réformateur, qui, après avoir inspiré une admiration fanatique et des haines implacables, devenu l'objet d'un dédain immérité, attend encore une appréciation calme et impartiale.

Théophraste Paracelse sont les noms sous lesquels il s'est rendu célèbre; mais ce sont des noms d'emprunt comme les savants de cette époque en prenaient souvent pour frapper l'imagination de la foule et chatouiller leur propre vanité. Je soupçonne fort, quoique le fait, à la distance où nous sommes, soit difficile à vérifier, qu'il n'avait pas plus de droits au titre et au blason des Hohenheim, une ancienne et très-noble maison dont il se prétendait issu. Il s'appelait Philippe Bombast; et comme son père, pauvre médecin de village, était déjà occupé d'alchimie, c'est de lui sans doute qu'il reçut, par allusion au grand œuvre, le surnom d'Auréolus. Il naquit en 1493, à Einsiedeln ou Notre-Dame-des-Ermites, dans le canton de Schwitz, et non pas, comme on l'a dit par erreur, à Gaïss, dans

le canton d'Appenzell; car lui-même, dans ses écrits, se nomme quelquefois l'Hérésiarque ou l'Ane sauvage d'Einsiedeln. Après avoir reçu de son père et de deux fameux alchimistes du temps, l'abbé Trithein et Sigismond Fugger, les premières notions du grand art, il se mit à voyager, gagnant sa vie tantôt en chantant des psaumes dans les rues, comme Luther avait fait, tantôt en prédisant l'avenir par l'astrologie, la chiromancie et l'évocation des morts, tantôt en échangeant contre un morceau de pain le secret de faire de l'or. Il parcourut ainsi presque toute l'Europe, du nord au midi et de l'est à l'ouest. Il assure même avoir été à Constantinople et avoir poussé de là ses pérégrinations aventureuses jusqu'en Tartarie et en Égypte, afin de remonter à la source de la science hermétique. Mais l'exercice des arts imaginaires n'était pour lui qu'un moyen d'augmenter ses connaissances réelles. Il visitait, en passant, les plus célèbres universités de la France, de l'Italie et de l'Allemagne; il étudiait, dans les mines de la Bohême et de la Suède, la minéralogie et la métallurgie; et, se préparant dès lors à l'exercice de la médecine, il comparait avec l'enseignement officiel des facultés l'expérience naïve du peuple, les recettes des vieilles femmes et des barbiers de village. Après avoir mené cette vie errante pendant dix ans, n'ouvrant pas un livre, mais cherchant la vérité dans la nature et dans la parole vivante de ses semblables, il retourna en Allemagne, où sa réputation d'habileté et de savoir le plaça bientôt au premier rang parmi les médecins. Comme il promettait de guérir des maladies jusque-là jugées incurables, on venait de tous côtés le consulter; car souvent la douleur ne cherche qu'à se

tromper elle-même et sait gré à l'homme de l'art de lui laisser l'espérance. Paracelse eut l'honneur de compter parmi ses clients Érasme et Œcolampade. C'est sur la recommandation de ce dernier qu'il fut appelé, en 1526, à l'université de Bâle, comme professeur de physique et de chirurgie. Rien ne le peint mieux que la manière dont il prit possession de sa chaire. Dès son entrée dans l'amphithéâtre, où se pressait une foule impatiente de l'entendre, il réunit en forme de bûcher les différents livres qui servaient alors de texte à l'enseignement de la médecine, ceux de Galien et d'Avicenne avant tous les autres, puis y ayant mis le feu, il les regarda tomber en cendres et s'envoler en fumée. C'était, dans sa pensée, une ère qui venait de finir, une autre qui allait commencer.

Après un tel début, il ne lui restait rien à ménager. Aussi ne met-il point de bornes à son enthousiasme de réformateur et à son orgueil de savant; l'un et l'autre lui troublent la tête comme les fumées de l'ivresse. « Ce n'est pas à moi, écrivait-il dans la préface d'un de ses ouvrages [1], et probablement il tenait le même langage devant ses auditeurs, ce n'est pas à moi de marcher derrière vous, c'est à vous de marcher derrière moi. Suivez-moi donc, suivez-moi, Galien, Rhasès, Montagnana, Mesueh, etc.; suivez-moi! et vous aussi, messieurs de Paris, de Montpellier, vous de la Souabe, vous de la Misnie, vous de Cologne, vous de Vienne et tout ce qui habite les plaines du Danube, les bords du Rhin, les îles de la mer; toi Italien, toi

1. Préface du livre *Paragranum*, dans le tome II, p. 10 de l'édition allemande de Hezer; 10 volumes in-4°, Bâle, 1589-91.

Dalmate, toi Athénien, toi Grec, Arabe ou Israélite, suivez-moi. Je suis votre roi, la monarchie m'appartient, c'est moi qui gouverne et qui dois vous ceindre les reins. » Un peu plus loin, il écrit[1] : « Oui, je vous le dis, le poil follet de ma nuque en sait plus que vous et tous vos auteurs; et les cordons de mes souliers sont plus instruits que votre Galien et votre Avicenne; et ma barbe a plus d'expérience que toutes vos universités. »

On a prétendu que Paracelse, en le prenant de si haut avec la science de son temps, méprisait ce qu'il ne connaissait pas, et l'usage qu'il adopta de faire ses leçons et d'écrire ses ouvrages en allemand a fait croire que le latin même lui était étranger. Ces suppositions sont dénuées de fondement. Lorsqu'on a eu le courage de vivre quelque temps avec lui, on voit que Paracelse n'ignore absolument rien de ce qu'on enseignait communément dans les universités du XVIe siècle; qu'il parle avec beaucoup de sens de Pline, de Quintilien, d'Aristote, de Platon et des anciens en général, et que les phrases latines de sa façon, incorporées dans ses œuvres allemandes, sont pour la plupart innocentes devant la grammaire. Mais sa prétention est de ne rien devoir à ce passé avec lequel il veut en finir, et d'être un génie complétement original, qui, formé par la nature, s'adresse aussi à ceux qu'une fausse éducation n'a pas gâtés, aux esprits simples et droits, aux gens du peuple. De là le mépris qu'il affecte pour les livres, le soin qu'il met à n'en avoir presque pas dans sa maison, et l'ignorance dont il se vante sou-

1. *Ubi supra*, p. 18.

vent avec non moins d'orgueil et aussi peu de fondement que de sa science. De là sa prédilection pour la langue vulgaire, dont nous trouvons aussi un exemple chez Descartes : car le recueil de ses prétendues œuvres latines n'est qu'une imitation décolorée où l'on ne saurait le reconnaître. Encore comment le parle-t-il, comment l'écrit-il, cet idiome informe de l'Allemagne du xvi[e] siècle? Avec une rudesse d'accent, avec une grossièreté d'images que l'on ne trouve plus que rarement chez les paysans des cantons de Schwitz et de Bâle-Campagne, et aussi avec un luxe de néologismes pédantesques dont la tradition s'est beaucoup moins perdue de l'autre côté du Rhin.

Paracelse ne resta qu'un an à l'université de Bâle, où sa parole, après avoir excité l'étonnement et attiré une affluence extraordinaire, ne s'adressa plus qu'à un petit nombre de croyants, résolus à le suivre jusqu'au bout. Ce rapide déclin s'explique aisément par la nouveauté des idées de Paracelse et par la barbarie de son langage, peu propres à former des docteurs selon les règles établies. La passion dégradante dont il fut pris subitement pour le vin, après vingt-cinq ans d'une sobriété toute musulmane, dut aussi y contribuer; car, s'il en faut croire un témoignage très-respectable, celui d'Oporin, le célèbre imprimeur, qui fut pendant deux ans son secrétaire, il était souvent à moitié ivre lorsqu'il montait dans sa chaire ou qu'il se rendait au lit des malades, et même quand il dictait ses nombreux ouvrages. Enfin, s'étant brouillé avec les magistrats, qui, dans un procès contre un de ses clients, avaient prononcé contre lui, quand il avait évidemment le droit de son côté, il se décida brusquement à quitter la ville.

Mais ce qui a surtout provoqué cette résolution, c'est le goût de Paracelse pour les voyages, et la conviction, souvent exprimée dans ses écrits, qu'il n'y a pas de meilleure école pour apprendre la vérité. « Celui-là, dit-il [1], qui veut amasser de vraies connaissances doit fouler à ses pieds tous les livres et se mettre à voyager; car chaque contrée qu'il parcourra est une page de la nature... Le médecin, particulièrement, recueillera un grand profit des voyages. Quiconque veut connaître un grand nombre de maladies doit voir beaucoup de pays : plus loin il ira, plus il gagnera en expérience et en science. »

En effet, à peine est-il sorti de Bâle que nous le trouvons, reprenant sa vie errante, en 1528 à Colmar, en 1529 à Nuremberg, à Saint-Gall en 1531, à Augsboug en 1536. Il habite tour à tour, pendant les dix années suivantes, les villes principales de la Moravie, de la Hongrie; la capitale de l'Autriche; la petite ville de Villach, en Carinthie, ancienne résidence de son père; et finalement Salzbourg. C'est là, dans l'hôpital de Saint-Étienne, qu'en 1541, après avoir légué ses biens aux pauvres, il termina, à quarante-huit ans, sa carrière laborieuse et agitée. Il laissait, comme je l'ai dit, des disciples fanatiques et des adversaires, ou plutôt des ennemis acharnés. Il laissait une réforme qui continue encore, si l'on veut bien y regarder, et que ses ennemis mêmes ont été obligés de subir dans ce qu'elle a d'essentiel. Il laissait des œuvres dont les titres seuls rempliraient plusieurs pages et qui, recueil-

1. *Quatrième défense en faveur de la nouvelle médecine*, t. II, p. 135 es *Œuvres complètes*.

lies d'une manière fort incomplète, ne forment cependant pas moins de dix volumes in-4° dans l'édition allemande de Huser. Évidemment, celui dont l'intelligence, dans un intervalle aussi court et dans les circonstances qui viennent d'être racontées, a pu produire de tels effets, n'était pas un homme ordinaire.

Malgré cela, quand on s'arrête à la première impression que font naître la vie et les écrits de Paracelse, on ne peut s'empêcher de voir en lui un aventurier et un charlatan. Mais lorsqu'après avoir jeté un coup d'œil sur ses contemporains on revient à lui avec un esprit libre de prévention, on se laisse gagner à une opinion toute différente. Le charlatanisme, la jactance, la plus grossière superstition mêlée à l'audace et à l'incrédulité, le goût des aventures dans l'ordre des idées comme dans celui des événements, ce sont les traits qui composent en quelque sorte la physionomie générale des philosophes et des savants de la Renaissance, des Cornélius Agrippa, des François Patrizzi, des Cardan, des Jordano Bruno, des Vanini, des Campanella et, à plus forte raison, des alchimistes de profession, des Van Helmont et des Robert Fludd. Comme des écoliers fraîchement émancipés, les esprits de cette époque, à peine affranchis de la rude discipline de la scolastique, usent avec emportement de leur jeune indépendance, et l'agitation de leur pensée se manifeste jusque dans leur vie extérieure. Pour être équitable envers Paracelse, il ne faut donc point trop insister sur les vices et les erreurs qui lui sont communs avec son temps; il faut l'étudier dans les qualités et les pensées qui lui appartiennent en propre.

La première idée dont on est frappé en lisant les

livres de Paracelse, c'est la liberté absolue qu'il réclame pour la science dans la sphère qui lui appartient, et l'espace infini qu'il ouvre devant elle. Sur ce point, il n'a pas été surpassé par les réformateurs modernes. La science, pour lui, c'est la nature elle-même s'ouvrant aux regards de l'homme, se réfléchissant dans son esprit, tandis que Dieu se réfléchit en elle. Il lui arrive aussi de la définir une révélation de Dieu à la lumière de la nature; de sorte que toute autorité qui intervient entre nous et les choses lui paraît une usurpation, un empiétement sur l'autorité divine. Mais il distingue, comme notre cartésianisme a fait plus tard, entre l'ordre de la science et celui de la foi, entre la philosophie naturelle et la religion révélée : l'une remonte de la terre vers le ciel sur les ailes de la raison; l'autre descend du ciel sur la terre sur les ailes de la grâce. Identiques dans leur essence, elles doivent se réunir dans l'homme sans pourtant se confondre [1].

La science, étant infinie comme la nature, réclame le concours du genre humain et n'est jamais le partage ni d'un seul homme, ni d'un seul peuple. C'est une vérité qu'il affirme sur le témoignage de l'expérience comme sur celui de la raison; car il a observé que les hommes n'apportent en naissant ni les mêmes aptitudes ni les mêmes inclinations pour les travaux de l'intelligence; mais les uns réussissent dans une branche des connaissances ou des arts, les autres dans une autre, et cela est vrai des nations comme des individus. Aussi Paracelse revient-il, à cette occasion, sur

1. *Astronomia magna*, ou *Philosophie du macrocosme et du microcosme*, t. X des *Œuvres complètes*.

son thème favori : le seul moyen de s'instruire est de courir le monde [1].

De même qu'ils sont divisés dans l'espace, les dons de l'intelligence et de la science sont divisés dans le temps. Ils ne se transmettent pas simplement comme une tradition; ils se développent et se perfectionnent d'une génération à l'autre; de telle sorte que non-seulement les mêmes arts, les mêmes sciences paraissent plus accomplis à mesure qu'on s'éloigne de leur origine, mais qu'il s'en forme tous les jours de nouveaux dont nos devanciers n'avaient pas connaissance. La doctrine du progrès, si nouvelle à nos yeux, est enseignée par Paracelse dans les termes les plus clairs et avec une ardeur de foi à peine égalée par les philosophes du XVIII[e] siècle. On cite très-souvent cette pensée de Pascal qui, transportant dans l'antiquité l'enfance de l'esprit humain et sa vieillesse dans les temps modernes, nous montre toute la suite des hommes comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. A part la beauté inimitable du langage où Pascal n'a pas de devanciers ni de successeurs, quelle différence y a-t-il entre cette idée et celle qu'exprime Paracelse dans le passage que je vais traduire? « Il faut que l'on considère que nous tous, tant que nous sommes, plus nous vivons longtemps, plus nous devenons instruits, et plus Dieu met de siècles à nous instruire, plus il donne d'étendue à nos connaissances; plus nous approchons du jugement dernier, plus nous croissons en science, en sagesse, en

1. *Liber paragranum* et *Quatrième défense*, t. II, p. 135 des *Œuvres complètes*.

pénétration, en intelligence; car tous les germes déposés dans notre esprit atteindront à leur maturité; en sorte que les derniers venus seront les plus avancés en toutes choses, et que les premiers le seront le moins. Alors seulement on comprendra ces paroles de l'Évangile : « Les premiers seront les derniers [1]. »

Faisant l'application de ce principe à la profession qu'il a choisie, Paracelse ouvre aux douleurs et aux infirmités humaines un vaste champ d'espérances. « Ne dis pas, s'écrie-t-il [2], qu'une maladie est incurable; dis que tu ne peux pas et que tu ne sais pas la guérir. Alors tu éviteras la malédiction qui s'attache aux faux prophètes; alors on cherchera, jusqu'à ce qu'on le trouve, un nouveau secret de l'art. Le Christ a dit : Interrogez l'Écriture. Pourquoi donc n'interrogerait-on pas la nature aussi bien que les livres saints? »

Le but immédiat que se propose Paracelse est la réforme de la médecine, alors partagée, comme il nous l'apprend [3], entre l'empirisme, la superstition et la routine de l'école. Le premier n'employait que des spécifiques dont il ne connaissait ni les principes, ni la manière d'agir, ni les rapports avec les lois de l'organisme. La seconde n'avait recours qu'aux talismans et aux évocations. En vertu de la loi du progrès, qui veut que toute chose se perfectionne, les visions somnambuliques et les tables parlantes n'étaient pas encore inventées. Enfin, la dernière, servilement atta-

1. *Liber de conventione artium*, édition citée, t. IX, p. 174.
2. *Première défense en faveur de la nouvelle médecine*, même édition, t. II, p. 125.
3. *Paramirum de quinque entibus omnium morborum*, même édition, t. I, p. 3.

chée à Galien et aux Arabes, ne sortait pas du cercle étroit des qualités purement physiques, le chaud, le froid, le sec et l'humide, sur lesquelles se fonde le fameux axiome, bien contesté de nos jours : les contraires doivent être combattus par les contraires, *contraria contrariis*. Paracelse, au moyen de l'analyse chimique et du raisonnement tout à la fois, entreprend de mettre à nu les vrais principes, les éléments irréductibles de notre organisation, et des substances capables de la modifier soit en bien, soit en mal. Lui qu'on représente ordinairement comme le type de l'empirisme, il flétrit le médecin empirique des épithètes de bourreau et d'assassin [1]. Il ne veut pas non plus qu'on s'en tienne à la théorie pure. « Une théorie, dit-il, qui n'est pas démontrée par l'expérience ressemble à un saint qui ne fait pas de miracles [2]. » Mais dans quelles limites la théorie doit-elle être associée à l'expérience? A quelle hauteur de la spéculation faut-il chercher les principes pour en comprendre les effets et nous en approprier l'usage? C'est ici que Paracelse, méconnaissant toute mesure, se perd dans l'immensité, tout en la sillonnant de brillantes lueurs.

On réussirait bien mal, selon lui, à éclairer les mystères de l'organisation humaine si on l'isolait des corps qui agissent sur elle et dont l'ensemble compose notre monde sublunaire. Ce monde, à son tour, avec tout ce qu'il renferme, hommes, animaux, minéraux, plantes, est subordonné au reste de l'univers, et principalement aux sphères les plus proches, au soleil et

1. Le livre *Paragranum*, même édition, t. II, p. 56.
2. *Ubi supra.*

aux planètes. Qui oserait nier l'action du soleil sur nous-mêmes et sur tout ce qui nous entoure? Eh bien! l'on ne peut pas dire que des astres encore plus voisins de nous, et les corps célestes en général, n'exercent pas sur notre terre une influence aussi réelle, quoique moins sensible. Enfin, tous les corps ne subsistent, ne se développent et n'agissent les uns sur les autres que par certaines forces intérieures, certains principes actifs et invisibles qui eux-mêmes ne sont que les ministres de la puissance et de la raison divines, toujours présentes dans les choses. La médecine ne peut donc pas se détacher de la science universelle de la nature, que Paracelse, pour le but particulier qu'il poursuit, divise en trois parties, et pour ainsi dire en trois zones : la philosophie, l'astronomie et l'alchimie. Si l'on y ajoute la pratique de la morale ou la vertu, indispensable, selon lui, à qui veut exercer l'art de guérir, on aura ce qu'on appelle les quatre colonnes de la médecine.

On a dit que la philosophie de Paracelse était toute panthéiste. Rien de plus inexact. Le panthéisme confond Dieu et la nature, Paracelse les distingue et confesse hautement le dogme de la création. Le panthéisme ne fait de l'âme que l'idée du corps, soumise comme lui aux lois invariables de la nature, ou qu'un mode fugitif d'une pensée universelle qui n'appartient à aucun être pensant; Paracelse voit dans l'âme humaine un être libre, qui domine la nature tout en l'imitant, bien plus grand, dit-il, que les astres, et que Dieu, après l'avoir créée immédiatement, conduit et éclaire, non en se substituant à lui, mais en lui laissant la tâche de féconder par le travail les germes divins confiés à

son intelligence. Mais il est vrai que dans la nature distinguée de son auteur, Paracelse maintient l'unité de substance empruntée à la kabbale et aux écoles d'Alexandrie. Il admet, sous le nom de grand arcane, de grand mystère (*mysterium magnum*), une matière première invisible, active, d'où sont sortis avec ordre, à la voix de Dieu, tous les corps simples et composés, les éléments, les astres, les minéraux, les plantes, les animaux, et enfin le corps humain, la plus savante composition de l'artiste suprême, le résumé et l'image de l'univers (un *microcosme*), car il est formé avec tous les éléments et avec toutes les forces de la création [1]. Il est vrai aussi qu'au-dessous de l'âme humaine, à une distance infranchissable, il reconnaît, sous le nom d'esprit, un principe actif d'organisation, de conservation et de vie pour chaque corps, et même pour chaque organe du corps humain; esprit animal, vital, séminal, archée, dans les animaux; esprit végétal dans les plantes; esprit du sel, du soufre et du mercure dans les minéraux, ou principes de la concrétion, de la combustion et de la fusibilité, qui, se trouvant jusque dans les quatre éléments reconnus des anciens, les font descendre au rang des corps composés. Tous ces esprits, ou arcanes particuliers, comme Paracelse les appelle quelquefois, ne sont que les divers états ou des transformations de plus en plus obscures du grand arcane [2].

Ce que Paracelse appelle l'alchimie n'est que le développement et l'application nécessaire de la philoso-

1. *Astronomia magna*, ou *Philosophie du macrocosme et du microcosme*, dans le tome X de l'édition citée.

2. *Ubi supra; Philosophia ad Athenienses*, t. VIII, p. 1 et suivantes, même édition.

phie. L'alchimie, pour lui, n'est plus l'art de faire de l'or, mais d'approprier à notre usage, par une suite d'opérations imitées de la nature, tout ce qui peut nous être utile : car « la nature, dit-il, est le premier et le plus grand des alchimistes [1]; la transmutation des corps n'est pas autre chose que la vie [2]. » Tout homme devient un alchimiste, qui prend la nature pour modèle; qui, s'emparant des principes qu'elle met en œuvre et les employant de la même manière, les fait servir à nos fins.

On aperçoit sur-le-champ les rapports qui existent entre ce système et la réforme médicale de Paracelse. Les principes les plus actifs des corps, dégagés par l'analyse et substitués aux corps eux-mêmes dans le traitement des maladies; les combinaisons chimiques mises à la place des mélanges repoussants employés jusqu'alors; la force organique et vitale de la nature, invoquée de préférence à la force mécanique des instruments, ou à l'intervention redoutée du fer et du feu; enfin l'observation, l'examen des principes au lieu d'une routine aveugle : tels sont les principaux traits de cette réforme qui a, en quelque façon, spiritualisé l'art de guérir, et qui, ramenée de ses excès, inévitables conséquences d'une révolution, poursuit son chemin encore aujourd'hui.

Que Paracelse ait été moins heureux en appelant l'astronomie au secours de la médecine, on le conçoit sans peine; car s'il est vrai, en thèse générale, que toutes les parties de l'univers sont liées entre elles et

1. Le livre *Paragranum*, chap. III, dans le t. II, même édition.
2. *Philosophia ad Athenienses*, 4e texte, t. VIII, même édition.

agissent les unes sur les autres, il est impossible de définir ces rapports et d'en faire aucun usage s'ils ne tombent pas sous l'observation ou sous les lois du calcul. Aussi lui arrive-t-il plus d'une fois de confondre l'astronomie avec l'astrologie, et de retomber dans ces pratiques superstitieuses qu'il a voulu détruire par l'observation de la nature. Ce qu'il dit de la ressemblance des astres avec les germes des êtres vivants, de celle de notre système planétaire avec la structure du corps humain, et des *signatures* propres à nous découvrir, par la conformation extérieure des choses, leurs propriétés et leurs principes les plus secrets; toute cette partie de son système rappelle beaucoup les analogies de Charles Fourier, et, quoique pleine d'imagination, souvent de vues originales, est d'un homme qui rêve ou qui parle dans l'ivresse, non d'un esprit qui médite et qui pense. C'est sans doute dans un de ces moments fréquents de divorce avec la raison qu'il a dicté à un de ses secrétaires son petit traité des nymphes, des sylphes, des gnomes et des salamandres [1], et qu'il a tracé de sa propre main quelques pages, expression du plus haut degré de délire, pour prouver que certains êtres semblables à nous, et connus dans la langue de l'alchimie sous le nom d'*homoncules*, peuvent naître en dehors des voies de la nature [2].

Malgré ces écarts, Paracelse n'en est pas moins un des génies les plus vigoureux et les plus originaux d'une époque féconde en grandes intelligences. Il a ressuscité par la philosophie et régénéré par le spiri-

1. *De nymphis, sylphis, pygmæis et salamandris*, 6 traités, t. IX, p. 45 de l'édition citée.
2. *De homunculis et monstris*, t. IX, p. 311, même édition.

tualisme les sciences naturelles et particulièrement celle du corps humain, abandonnées depuis des siècles au hasard et à la routine; il leur a ouvert une carrière infinie de conquêtes et d'espérances que l'imagination n'avait osé chercher qu'en dehors de la nature; il est peut-être le premier qui ait énoncé clairement et avec une conviction réfléchie ce principe de la perfectibilité humaine que confirment chaque jour, dans le domaine des sciences et de l'industrie, de nouveaux triomphes de l'esprit sur la matière, et que, malgré toutes les apologies du passé, la société moderne garde dans sa conscience comme une religion. Sans doute, ce n'est pas un Bacon ni un Descartes; mais il leur a ouvert la voie en rappelant la raison humaine au sentiment de sa force et de la liberté.

Quant à l'alchimie, son histoire nous présente un enseignement plein d'intérêt; elle nous montre comment le désir et l'imagination nous frayent peu à peu une route vers la science. D'abord on souhaite ardemment la santé et la fortune : quoi de plus spontané et de plus naturel? Bientôt, en s'attachant à ce vœu de toutes les forces de la pensée, on rêve la transmutation des métaux et l'élixir de longue vie. La curiosité et l'impatience s'en mêlent : on veut s'assurer s'il n'y aurait rien de fondé dans ces rêves; on interroge la nature, on la fouille au hasard, on la tourmente en tout sens, et l'on trouve ce qu'on ne cherchait pas, ou bien plus qu'on ne cherchait : tout un ordre de connaissances nouvelles d'où nous saurons tirer d'inépuisables trésors. Quel motif d'indulgence envers le passé et d'espérance pour l'avenir!

III

LE RATIONALISME RELIGIEUX

AU XII[e] SIÈCLE [1]

I

Concilier la raison avec la foi, la religion avec la philosophie, le respect de la tradition avec le libre développement de l'intelligence, tel est, depuis l'origine du christianisme, le but qu'ont poursuivi, avec une égale ardeur, les plus illustres d'entre les théologiens et les philosophes. Mais à aucune époque ce problème

1. *Le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, par Moïse ben Maimoun, dit *Maïmonide*, publié pour la première fois dans l'original arabe, et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk, membre de l'Institut; 3 volumes grand in-8°, chez Franck. Paris, 1856, 1861 et 1866. — *Journal des savants*, années 1862, 1863, 1864, 1866.

n'a autant attiré les esprits que pendant la durée du moyen âge. Il a été, depuis le commencement du XIe siècle jusqu'à la fin du XIVe, le terrain sur lequel se sont rencontrées les trois religions issues de la Bible. Il occupe au même degré les musulmans, ou plutôt les Arabes, les chrétiens et les Juifs. Un des résultats les plus remarquables de ces efforts, sinon communs, du moins simultanés, c'est le livre qui a fait pendant de longues années l'objet des savants travaux de M. Munk.

Le Guide des égarés de Moïse Maïmonide, ou comme on l'appelle plus communément, d'après la traduction d'Ibn-Tibbon, le *Moré-Nébouchim*, à cause du nom déjà célèbre de l'auteur, et parce qu'il répondait à un sentiment général lorsqu'il parut pour la première fois, vers la fin du XIIe siècle, fut accueilli avec une avide curiosité, non-seulement par les rabbins, mais par les docteurs de l'islamisme et par les maîtres les plus renommés des universités chrétiennes. Tous voulurent le lire; la plupart, comme Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le citaient comme une autorité, et quelques-uns ne dédaignèrent pas de l'expliquer et de le commenter. Maïmonide cependant ne s'adressait qu'à ses coreligionnaires, et au petit nombre d'entre eux qu'il jugeait dignes de le comprendre. La surprise et l'admiration qu'il excita furent portées à ce point que l'on crut voir en lui un nouveau Moïse, et dans ses doctrines une seconde révélation. On peut dire sans témérité qu'il arracha pour toujours le judaïsme à la servitude de la Bible, qu'il enchaîna sa cause à celle de la raison, de la philosophie, de la libre pensée et de ce qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. Toutes les libertés se tiennent, ainsi que toutes les servi-

tudes. Opprimés dans l'ordre civil, les Israélites dispersés sur la surface du monde durent accueillir avec transport une façon d'interpréter les Écritures qui les émancipait dans l'ordre moral et intellectuel.

On comprend sur-le-champ de quelle importance est un tel livre, non-seulement pour les deux sciences qui en sont l'objet principal, non-seulement pour la théologie et la philosophie, mais pour l'état général des connaissances humaines à l'époque où il a été composé, et principalement pour l'histoire de la doctrine d'Aristote, pour l'histoire de la philosophie péripatéticienne et de la scolastique chez les Arabes. Il n'intéresse pas moins la philologie orientale pour la manière dont il explique les textes de la Bible, et pour la langue dans laquelle il est écrit.

On sait, en effet, que *le Guide des égarés*, de Moïse Maïmonide, de même que son commentaire sur la Mischna, a été rédigé en arabe. Mais, resté inédit jusqu'à ce jour, enfoui et dispersé dans quelques bibliothèques, ce texte original était considéré à peu près comme perdu. M. Munk vient de le rendre à la lumière : au prix de quelles recherches, de quels labeurs, de quelles patientes investigations, c'est ce qu'on pourra se figurer quand on saura que M. Munk y a dépensé vingt ans de sa vie, et qu'il y a perdu entièrement la vue. Il lui a fallu mettre à contribution et comparer entre eux les manuscrits mutilés des bibliothèques de Paris, d'Oxford, de Venise, de Leyde, et le texte une fois restauré, le savant orientaliste ne s'est pas contenté de le traduire. Il a compris que, pour une foule d'allusion à des croyances, à des doctrines, à des usages qui nous ont toujours été ou qui nous sont

devenus étrangers, le lecteur français, européen, réclamait impérieusement une explication. De plus, les nombreuses citations répandues dans l'ouvrage, celles que l'auteur original nous donne sans hésiter pour des fragments authentiques d'Aristote, sont presque toujours corrompues et altérées, soit par les traductions, soit par les commentaires des péripatéticiens arabes, principalement d'Avicenne. M. Munk s'est fait un devoir de rechercher tous ces passages dans les écrits du philosophe grec, puis de les mettre en regard des interprétations qu'ils ont reçues dans les écoles de Cordoue et de Tolède, pour nous laisser juges de la différence. Il s'est imposé le même travail pour les textes de la Bible, de la Mischna, du Talmud et du Midrasch, que Maïmonide a l'habitude de citer à chaque pas. C'est donc toute une encyclopédie que M. Munk a dû réunir, sous forme de notes, autour de son œuvre principale. Si l'on se rappelle à présent que *le Guide des égarés* [1] n'a existé jusqu'aujourd'hui, pour les orientalistes, que dans la traduction hébraïque de Samuel Ibn-Tibbon, et que cette version défectueuse, souvent inintelligible, a servi de base aux traductions latines de Jacob Mantino et de Buxtorf fils, les seules qui fussent accessibles au lecteur européen [2], on aura une idée de l'immense service que M. Munk vient de rendre à la science. Ce n'est pas trop de dire que

1. C'est à tort que Buxtorf a traduit ce titre par celui de *Doctor perplexorum;* le mot hébreu *moré,* comme l'arabe *dalalat,* ne signifie pas un docteur, mais un *guide* qui montre le chemin.

2. Encore celle de Mantino, publiée à Paris en 1520, sous le nom de l'évêque de Nebbio, est-elle devenue presque introuvable. Il en a existé une plus ancienne, qui a servi à Albert le Grand et à saint Thomas d'Aquin.

l'ouvrage capital du moyen âge juif et arabe nous est donné ici pour la première fois.

Le Guide des égarés, dans la traduction de M. Munk, se compose de trois volumes, tous publiés aujourd'hui. Ils correspondent aux trois parties de l'ouvrage original, et nous ne pouvons rien faire de mieux, pour en donner une idée exacte, que de les parcourir sommairement, en mêlant à notre analyse quelques observations critiques, propres à faire apprécier soit l'auteur, soit le traducteur. Nous ne pouvons cependant pas nous interdire les considérations tirées de l'histoire, et qui auraient l'avantage de répandre quelque lumière sur les origines et sur les conséquences du système de Maïmonide.

La première partie, et par conséquent le premier volume du *Guide des égarés*, n'est qu'une simple introduction aux grandes questions que l'auteur se prépare à traiter. Mais cette introduction est de la même nature que le corps du livre : moitié philosophique et moitié théologique. Nous y trouvons d'abord la méthode d'interprétation, ou, comme on dit aujourd'hui, le système d'exégèse que Maïmonide a résolu d'appliquer à la Bible, afin d'être plus sûr que la Bible ne sera pas en contradiction avec la philosophie. Cette méthode consiste dans l'emploi de l'allégorie comme moyen de spiritualiser les Livres saints et d'en faire disparaître jusqu'aux moindres traces d'anthropomorphisme. Mais l'allégorie, pour l'auteur du *Moré Néboukhim*, n'est pas un procédé arbitraire, comme elle l'est pour Philon et les rédacteurs du *Zohar*. C'est dans la langue même de l'Écriture qu'il en cherche les règles et les fondements. Examinant une à une les ex-

pressions dont se servent les prophètes en parlant de Dieu, et par lesquelles ils semblent lui attribuer nos infirmités et nos passions, il les analyse, les compare, les montre susceptibles de significations très-diverses, et parvient toujours à en tirer un sens figuré ou spirituel. C'est ainsi que *voir, regarder, entendre, descendre, monter, être assis, se lever, s'approcher, s'éloigner, passer*, ne s'appliquent pas seulement au corps, mais peuvent s'entendre aussi de l'esprit; que *la voix, la face, le pied, la main, le trône, l'espace*, désignent aussi bien certains points de vue de la nature divine, quelques-uns de ses rapports avec la création, que les aspects physiques de l'homme et de l'univers ou les symboles matériels de notre puissance. Aussi les premiers chapitres du *Guide des égarés* nous offrent-ils comme un dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes composé dans un but non-seulement spiritualiste, mais philosophique et péripatéticien.

On conçoit que Maïmonide, en se servant de ce vocabulaire comme d'une clef magique, puisse introduire dans la Bible tout ce qu'il est intéressé à y trouver, c'est-à-dire les idées qui sont d'avance en possession de son esprit et dans lesquelles, le plus souvent, il est facile de reconnaître les idées d'Aristote. Par exemple, quand nous lisons dans la Genèse que Dieu a créé l'homme à son image, cela ne veut pas dire que Dieu a un corps qui a servi de modèle à celui de la créature, mais que nous tenons de lui notre forme intelligible, notre forme spécifique, c'est-à-dire l'intelligence elle-même, engendrée en nous par l'union de l'intellect actif avec nos facultés sensibles[1]. Quand l'historien sacré fait dire,

1. Chap. I, p. 35-37 de la traduction française.

dans ce même livre, à l'esprit tentateur, que nos premiers parents, après leur désobéissance, seraient semblables à des Élohim qui discernent entre le bien et le mal, faut-il entendre que l'homme a acquis par le péché une science et une perfection auparavant inconnues? Non : c'est le contraire que nous enseignent les paroles de l'Écriture. Tant qu'ils ont vécu dans l'innocence, Adam et Ève savaient distinguer la vérité de l'erreur, ce qui est l'attribution de la raison, l'objet propre de la connaissance, la fonction la plus élevée de notre esprit. Après leur faute, ils ne furent plus capables que de discerner entre le bien et le mal. Or le bien et le mal sont du domaine de l'*opinion*, une faculté très-inférieure à la connaissance; car l'opinion, selon la définition des philosophes, ne s'élève pas au-dessus de la simple probabilité. A plus forte raison le serpent n'a-t-il pas pu promettre à Adam et à Ève qu'ils seront semblables à Dieu. *Élohim* est un mot à plusieurs sens, un *homonyme*, qui s'applique tantôt à Dieu, tantôt à des créatures humaines. Il n'y a pas de doute qu'il ne doive être pris ici dans sa plus modeste acception [1]. Lorsque Moïse nous raconte que les soixante et dix anciens d'Israël, à qui Jéhovah apparut dans le désert, aperçurent sous ses pieds comme un ouvrage de saphir [2], il faut voir dans ce récit une allusion à la matière première. La matière première étant la plus ancienne des créatures de Dieu et celle qui subit le plus directement l'action de sa puissance, c'est à juste titre qu'elle est représentée comme un ouvrage placé sous ses pieds. On la compare, avec non moins

1. Chap. II, p. 37-41 de la traduction française.
2. *Exode*, chap. XXIV.

de raison, au saphir, parce qu'elle se prête à toutes les formes, comme un blanc pur se prête à toutes les couleurs[1]. La femme adultère que nous voyons, dans le livre des Proverbes, courir au-devant de la jeunesse pour la corrompre et la séduire, c'est la matière faisant illusion à l'esprit, ou l'esprit se laissant égarer par l'imagination, dont l'origine est dans la matière et dans les sens.

C'est ainsi que, dans tout l'ouvrage, l'Écriture et même les traditions des rabbins, se transformant au gré de l'auteur, ne renferment plus rien qui ne puisse s'accorder parfaitement avec la raison ou le système de philosophie qu'il lui a plu d'adopter.

Est-ce à dire que Maïmonide reconnaît à chacun le droit ou impose même à chacun le devoir d'en faire autant ; que l'autorité, la tradition, la foi n'ont plus dans sa pensée aucune raison d'exister ; que le texte même des Livres saints, puisqu'il ne peut plus nous instruire que par les explications de la science, est devenu inutile à ses yeux ; enfin, que la philosophie lui paraît appelée à détrôner la religion ? Malgré les hardiesses spéculatives d'Averrhoès et les disciples qu'il a trouvés parmi quelques-uns des maîtres de la scolastique chrétienne ; malgré le nombre de ceux qui ont été soupçonnés d'avoir écrit le livre introuvable *De tribus impostoribus*, une telle opinion est tout à fait étrangère à l'esprit du XIIe siècle. Elle est particulièrement étrangère à Maïmonide. Elle révolte son bon sens non moins que sa piété, et les termes dans lesquels il la repousse méritent d'être cités.

1. Chap. XXVIII, p. 95-98.

« Si nous ne devions jamais, dit-il, recevoir une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle, et si, n'étant guidés sous aucun rapport par l'allégorie, nous étions obligés de nous former de toute chose une idée parfaite au moyen de définitions essentielles et en n'admettant que par la démonstration ce qui doit être admis comme vrai, il en résulterait que la plupart des hommes arriveraient jusqu'au jour de leur mort sans savoir seulement s'il y a pour l'univers un Dieu ou s'il n'y en a pas, et encore bien moins se feraient-ils une idée juste de la Providence et de la perfection divine [1]. »

Ainsi que l'attestent sa vie entière, ses lettres intimes, ses nombreux écrits, ses commentaires sur la Mischna et sur le Talmud, considérés encore aujourd'hui comme un des fondements de l'orthodoxie rabbinique, Maïmonide n'est point tombé dans l'hypocrisie que lui reproche l'averrhoïste fanatique Simon al-Balag ; il croit à la religion comme il croit à la philosophie, ou, ce qui est la même chose pour lui et pour la plupart de ses contemporains, il croit à l'Écriture et il croit à Aristote, à l'Aristote d'Avicenne et d'Averrhoès, dans toute la sincérité de son âme ; il est persuadé, avec la même candeur, que ces deux autorités, également infaillibles, ne peuvent pas se contredire ; que, sauf un seul point dont nous ne tarderons pas à nous occuper, à savoir, la question de l'origine du monde, la Bible n'est en quelque façon qu'une ex-

1. Chap. XXXIV, p. 123 de la traduction française. La traduction, strictement littérale, de M. Munk, m'ayant paru ici extrêmement dure et même un peu obscure, je me suis permis de la modifier légèrement, non pour le sens, mais pour l'expression.

pression allégorique de la philosophie péripatéticienne, et la philosophie péripatéticienne une traduction scientifique de la Bible. Mais il est difficile de ne pas s'égarer dans cette voie périlleuse. Toutes les fois qu'on s'est proposé de concilier ensemble, avec une certaine précision de détails, un système philosophique et un système religieux, on a été conduit à les trahir, à les sacrifier l'un et l'autre ; on a été inconséquent dans tous les deux. C'est ce qui est arrivé à Maïmonide, comme on va s'en assurer tout à l'heure par sa théorie des attributs de Dieu. Nous demandons la permission de nous arrêter quelques instants sur ce point, un des plus importants que puisse nous présenter l'aristotélisme oriental, c'est-à-dire arabe et juif, celui d'Avicenne et d'Averrhoès comme celui de l'auteur du *More Nébouchim*.

Essayant de réunir la doctrine orientale de l'émanation aux principaux systèmes de la philosophie grecque, particulièrement à ceux de Platon et d'Aristote, les philosophes de l'école d'Alexandrie, Plotin et ses disciples, se représentèrent tous les êtres, tant matériels que spirituels, tous les objets de nos perceptions et de notre intelligence, et l'intelligence elle-même, comme les déterminations successives, comme les manifestations de plus en plus limitées et affaiblies d'un principe unique. Ce principe, quand ils le considéraient en lui-même, indépendamment des formes sous lesquelles il se montre à la pensée et se rend visible dans l'univers, ne pouvait leur apparaître que comme une existence incompréhensible, indéfinissable, dépourvue de toute qualité et de tout attribut, à laquelle ne convient aucune désignation précise, c'est-à-dire

positive, pas même celle de l'unité et de l'être, puisque toute façon de le désigner et de le concevoir est une délimitation et à la fois un obscurcissement de son essence ineffable. Cette idée a passé sans discussion de l'école d'Alexandrie aux péripatéticiens arabes. Les péripatéticiens arabes ou les *philosophes*, comme les appellent simplement les historiens de leur nation, pour les distinguer des théologiens et des controversistes, ne manquèrent point de l'adopter, par ce seul motif qu'ils croyaient la rencontrer dans Aristote. Ayant connu, en effet, les œuvres de ce philosophe en même temps que celles de ses commentateurs alexandrins, Porphyre, Thémistius, Alexandre d'Aphrodise, Jean Philopone, Jean le Grammairien, ainsi que le nommé Maïmonide, ils confondirent très-souvent les opinions de leur maître avec celles de ses interprètes infidèles : substituant donc à la place de Dieu le premier principe de Plotin, ils restèrent persuadés que Dieu est sans attributs, que sa nature se dérobe absolument à notre intelligence, et que nous pouvons bien dire ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est.

Longtemps avant l'époque dont nous parlons, dès le premier siècle de l'hégire, une secte de théologiens musulmans, sous prétexte de résister à l'anthropomorphisme, soutenait une doctrine à peu près semblable. Ils allaient si loin qu'ils niaient toute action de Dieu sur les créatures. C'est ce qu'exprime le mot *tatil*, par lequel on désigna cette croyance[1]. C'était une exagération opposée à celle des Çifatites, qui, en

1. Sylvestre de Sacy, *Introduction à l'exposé de la religion des Druses*, et *Mélanges de littérature orientale*, p. 239.

admettant les attributs, ne faisaient presque pas de différence entre la nature divine et la nature humaine. Les Motazales ou Dissidents, une autre secte qui tenait en quelque sorte le milieu entre les hérétiques et les orthodoxes, reprirent avec quelque adoucissement la même opinion, en y associant l'idée de la justice de Dieu et de la liberté de l'homme; comme si la justice n'était pas un attribut, comme si la liberté humaine pouvait se concevoir sans la liberté divine.

Mais ce n'est qu'après la diffusion des œuvres d'Aristote et de ses interprètes néoplatoniciens dans l'empire des califes, ce n'est qu'après la naissance du péripatétisme arabe, dans la seconde moitié du IXe siècle de notre ère, que la répudiation des attributs, comme une idée indigne de la majesté divine, prit le caractère d'une doctrine réfléchie et intraitable.

Les Motazales, ou du moins une partie d'entre eux, pour conserver à Dieu un rôle actif dans l'univers, le rôle que le Koran, aussi bien que la Bible, lui reconnaît dans la création, essayaient, par une distinction subtile, d'échapper aux conséquences de leur système. Dieu, disaient-ils, ne peut être conçu sans l'existence, sans la vie, sans la puissance et sans la science. Mais ce ne sont pas là des attributs ; c'est l'essence même de Dieu, son essence immuable et indivisible, se manifestant à nous sans aucun intermédiaire. En d'autres termes, Dieu existe, Dieu est vivant; il n'y a rien qu'il ne puisse ni ne sache; tout cela par son essence, et non par les attributs qu'on lui a supposés. Les philosophes, c'est-à-dire les péripatéticiens, repoussèrent ce compromis, qui n'est, au fond, qu'une flagrante contradiction. Depuis le premier jusqu'au dernier,

depuis Al-Kendi jusqu'à Averrhoès, tous se montrèrent inébranlables dans cette proposition, que les attributs sont incompatibles avec l'idée de Dieu; que nous n'avons pas même le droit de dire que Dieu est le créateur de la nature et le premier principe des êtres; que, sachant uniquement ce qu'il n'est pas, nous devons nous astreindre, en parlant de lui, à une suite de négations [1].

Cette périlleuse théorie est celle qu'a adoptée Maïmonide; celle qu'il professe en qualité de philosophe au nom de la raison; celle qu'il défend avec une vivacité singulière, à la fois contre les Motazales, qui cherchent à l'adoucir, et contre les autres sectes, qui la répudient complétement. Ses arguments ont d'autant plus d'intérêt pour l'histoire que, selon toute vraisemblance, ils ne sont pas à lui seul, mais à toute l'école. Nous ne pouvons donc nous dispenser de les faire connaître.

Maïmonide, en repoussant les attributs de Dieu, s'appuie d'abord sur deux principes dont ils lui semblent le renversement: 1° l'unité, la simplicité absolue de l'essence divine; 2° l'impossibilité d'établir une assimilation quelconque entre la nature de Dieu et la nature de l'homme, de sa nature intellectuelle et morale aussi bien que de sa nature physique.

Que Dieu soit absolument un, que son essence ineffable n'admette ni division, ni composition, c'est une vérité que nous tenons de la révélation aussi bien que de la raison. Mais si Dieu est absolument un, com-

1. Voyez Sylvestre de Sacy, *Introduction à l'exposé de la religion des Druses*, et Munk, *Mélange de philosophie juive et arabe*, p. 309-458, surtout les articles *Al-Kendi, Al-Faradi, Ibn-Sina.*



ment supposer qu'il y ait en lui quelque chose de multiple et cependant de nécessaire, comme les attributs essentiels? « Si tu veux avoir la certitude que Dieu est un, d'une unité réelle, de sorte qu'on ne trouve en lui rien de composé ni rien qui soit, de quelque façon que ce puisse être, virtuellement divisible, il faut que tu reconnaisses que, sous aucune condition, un attribut essentiel ne peut appartenir à Dieu, et que, de même qu'on ne peut admettre qu'il soit un corps, de même il est inadmissible qu'il possède un attribut essentiel [1]. » Il n'y a aucune différence, dans l'opinion de Maïmonide, entre ceux qui prétendent concilier dans la nature divine l'unité de la substance avec la diversité des attributs, et les chrétiens qui adorent un seul Dieu en trois personnes. Dans un cas comme dans l'autre, la parole affirme ce que la raison ne comprend pas.

C'est une autre vérité non moins reconnue, selon Maïmonide, et dont il croit superflu de fournir les preuves, qu'entre la nature humaine et la nature divine il n'y a absolument rien de semblable ni rien de commun, parce que les deux êtres diffèrent l'un de l'autre par leur essence même, et non pas seulement comme une existence finie et imparfaite diffère de l'infini et de la perfection. On se rend donc coupable d'anthropomorphisme spirituel toutes les fois qu'on se représente la divinité avec des qualités non pas égales, mais seulement analogues à celles que nous observons en nous. Non, rien de ce qui nous appartient ne peut

1. Chap. L, p. 180 de la traduction française. Ici, comme plus haut, j'ai légèrement modifié dans l'expression la traduction de M. Munk.

lui appartenir, pas même l'existence, au moins dans le sens où nous l'entendons pour nous et pour les autres créatures. « Tout ce qui est attribué à Dieu se distingue, sous tous les rapports, de nos propres attributs, de sorte que les deux choses ne sauraient être comprises sous une même définition. De même son existence et l'existence de ce qui est hors de lui ne s'appellent l'une et l'autre existence que par homonymie [1]. »

Indépendamment de ces deux principes, fondement commun de la théodicée des Arabes et de celle des Alexandrins, Maïmonide fait valoir contre l'existence des attributs de Dieu quelques arguments qui nous donnent une idée de sa dialectique. On y verra comment les idées et la langue d'Aristote ont été employées à la défense de la doctrine de Plotin.

Si Dieu a des attributs et s'ils sont de telle nature que nous puissions les concevoir, car, autrement, nous n'avons pas le droit d'en parler, il faut nécessairement choisir entre ces deux propositions : ou ces attributs sont étrangers à la substance de Dieu, ou ils forment sa substance même. Dans le premier cas, ce sont de purs accidents, c'est-à-dire quelque chose de transitoire, de variable, de fugitif, comme les accidents de la nature et de la vie humaine : alors que devient l'immutabilité divine? Dans le deuxième cas, que devient l'unité, que devient la simplicité de la nature divine? Car, si l'on ne dit rien de plus ni de moins par le mot attribut que par le mot substance, il est

1. Chap. xxxv, p. 131 de la traduction française. Voir aussi le chap. lxi, p. 230.

absolument inutile de s'en servir; et, s'il y a quelque chose de réel dans la distinction des attributs, alors on introduit la division et la multiplicité dans la substance divine [1].

Il a existé, comme nous le disions tout à l'heure, une secte musulmane qui a essayé d'échapper à ce dilemme et de concilier le sens commun avec les dogmes de l'école. Elle pensait avoir atteint le but de ses efforts en reconnaissant une certaine classe d'attributs qui, sans être distincts de la substance divine, ne sont pourtant pas cette substance elle-même, puisqu'ils ne la renferment pas tout entière, et ne portent pas non plus atteinte à l'unité de Dieu, parce qu'ils ne peuvent pas se séparer les uns des autres. Maïmonide repousse ce moyen terme comme absolument chimérique et inintelligible. « C'est une de ces assertions, dit-il, qui peuvent exister dans la parole, mais non dans l'esprit, et qui, à plus forte raison, n'ont aucune existence hors de l'esprit [2]. »

Pour fermer à ses adversaires toutes les issues, il ajoute au raisonnement que nous venons de citer l'argumentation suivante : Les attributs qu'on voudrait faire entrer dans l'idée de Dieu ne peuvent être que ceux qui constituent son essence et qu'on devrait exprimer par une définition de la nature divine, ou ceux qui forment seulement une partie de son essence, ou les qualités générales qui peuvent appartenir à des êtres très-différents, sans être essentielles à aucun d'eux, comme les aptitudes, les dispositions, les pas-

1. Chap. LI, p. 182-189 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 186.

sions, la forme extérieure; ou, enfin, celles qui représentent simplement des rapports, des rapports de temps, de lieu, de proportion, de différence, de similitude ou de dépendance mutuelle entre les êtres. Dans le premier cas, on affirme que Dieu est susceptible d'une définition, c'est-à-dire qu'il y a des idées plus simples, plus nécessaires, plus universelles que celle de l'être absolument un, celle de l'être nécessaire et infini. Dans le deuxième cas, on divise l'essence divine, puisqu'on n'en saurait désigner une partie sans la diviser. Dans le troisième, on abaisse la majesté divine au niveau des plus humbles créatures : on affirme de Dieu ce que repousse absolument son essence indivisible et immuable. Dans le dernier cas, on le soumet aux conditions de l'espace et du temps, lui qui est éternel et que rien ne peut borner ni contenir; on le compare à des êtres contingents et finis, avec lesquels il n'a absolument aucun rapport[1].

Cette dernière proposition a, dans la pensée de Maïmonide, une plus grande portée qu'on ne pourrait le supposer. Il n'entend pas seulement qu'entre Dieu et le monde, ou chacun des êtres dont le monde est formé, il y a une distance incommensurable, comme celle qui sépare le fini et l'infini, mais que la nature de l'un ne peut, sous aucun rapport, entrer en comparaison avec la nature de l'autre, parce qu'elles n'admettent aucune qualification, aucune expression qui leur soit commune. Ne regarderait-on pas comme un être dépourvu de sens celui qui comparerait l'intelligence avec la couleur, ou la hauteur d'une maison avec

1. Chap. LII, p. 189-200.

l'âpre saveur du poivre? Eh bien, selon Maïmonide, à qui nous empruntons ces exemples, il y a une différence encore plus profonde entre la Divinité et l'homme, même si, dans l'homme, on ne tient compte que de l'âme et de ses plus nobles facultés [1].

On comprend maintenant que l'existence elle-même ne soit pas considérée comme un point de ressemblance entre les deux êtres, ou entre la Divinité et un être quelconque de la création. Selon l'auteur du *Guide des égarés*, qui n'est ici qu'un fidèle écho de son maître Avicenne, l'existence de l'homme, et en général celle de tous les êtres finis, n'est pas une qualité qui entre dans leur essence, puisque Dieu a pu les concevoir tels qu'ils sont avant de les produire; elle n'est qu'un accident, c'est-à-dire un fait contingent et accessoire, qui a été ajouté à leurs qualités principales et qui disparaîtra sans leur porter atteinte. A ce titre, il est absolument inadmissible qu'elle soit attribuée à Dieu. Mais l'être infini, l'être sans cause existe d'une autre manière. Son existence n'est pas un attribut ou une qualité, encore moins un accident; elle est son essence même, son essence immuable et indivisible. « Son existence est sa véritable essence; son essence est son existence [2]. »

Avec de telles idées on peut aller loin, aussi que loin Plotin, Averrhoès et Spinoza. Car si, d'une part, Dieu est le seul être qui existe, toute autre existence n'étant qu'un vain mot ou un fait étranger à l'ordre constant et général, aux formes invariables de la

1. Chap. LII, p. 200-204.
2. Chap. LVII, p. 232.

nature; si, d'une autre part, cet être unique nous est absolument inconnu; si nous ne pouvons rapporter à lui aucune des qualités, aucun des attributs, aucune des forces que nous apercevons en nous, dussions-nous les élever jusqu'aux proportions de l'infini, où est donc la limite qui sépare Dieu de l'univers? où commence et où finit l'un? où commence et où finit l'autre? Dieu n'est-il pas plutôt la substance que la cause de l'univers, puisqu'il n'y a pas de cause sans activité, et que l'activité est tellement un attribut essentiel qu'elle peut être considérée comme la substance même des êtres? Dieu peut-il être considéré comme le créateur et comme la providence de l'univers, s'il est sans liberté, sans puissance, sans intelligence, sans conscience de lui-même, ou si tous ces termes, quand nous parlons de lui, ont un sens absolument autre que lorsque nous parlons de nous?

Maïmonide a prévu l'objection, et il se flatte de la résoudre, mais comment? Au prix d'une inconséquence à peine dissimulée par un artifice de langage : en restituant à Dieu, sous un autre nom, tout ce qu'il vient de lui enlever; en lui reconnaissant formellement, à titre d'*attributs d'action* et d'*attributs négatifs*, les mêmes perfections dont il a essayé de le dépouiller à titre d'attributs essentiels. En un mot, après avoir imposé silence à sa foi, après avoir fait violence à l'Écriture, en faveur de son système de philosophie, c'est maintenant ce système qu'il fait plier devant ses croyances religieuses; nous pouvons ajouter, devant la raison et devant la conscience du genre humain.

Nous ne savons, sous aucun rapport ni d'aucune manière, ce qu'est Dieu; mais nous observons ce qu'il

fait. Il nous est interdit de pénétrer dans son essence, mais nous connaissons ses actions ou ses manières d'être avec ses créatures. Ces manières d'être, restant toujours les mêmes, deviennent pour nous des qualités que nous rapportons naturellement à leur principe, que nous associons sans scrupule à l'idée de Dieu. C'est ainsi que Maïmonide, à l'exemple de plusieurs théologiens musulmans, jaloux comme lui de concilier la Bible et le sens commun avec l'aristotélisme arabe, cherche à distinguer les attributs d'action des attributs essentiels. Quand nous disons, par exemple, que Dieu est juste, que Dieu est bon, que Dieu est puissant, qu'il est le créateur du monde, nous ne prétendons point savoir ce qu'il est en lui-même, nous n'affirmons rien de son essence, nous rappelons seulement ce qu'il est et comment il se comporte à l'égard de ses créatures. Les attributs de cette espèce, les attributs d'action, peuvent donc, sans aucun danger, entrer dans nos jugements sur la nature divine, pourvu qu'on les considère comme des actions réelles, directement émanées de Dieu, et non comme des intermédiaires introduits par la pensée entre Dieu et ses œuvres; pourvu que nous entendions que Dieu est juste, que Dieu est bon, qu'il est puissant, qu'il est le créateur du monde par son essence indivisible et non par une sorte d'entités distinctes de lui ou formant une partie de lui, et qui s'appellent la justice, la bonté, la puissance, la vertu créatrice [1]. Nous voyons que, par la seule raison, qui est une faculté indivisible, l'homme embrasse à la fois une foule de connaissances très-diverses, la

1. Chap. LVIII, p. 238 et 239 de la traduction française.

géométrie, la politique, l'architecture, en un mot, toutes les sciences et tous les arts : pourquoi n'en serait-il pas de même de l'essence de Dieu, par rapport à ses actions[1]?

Cette distinction ne peut se soutenir un seul instant, car aucune limite ne sépare les attributs essentiels des attributs d'action : Dieu a des attributs ou il n'en a pas. S'il n'en a pas, tout est confusion et ténèbres, et il n'est pas plus possible de dire ce qu'il n'est pas que de dire ce qu'il est ; il est tout et il n'est rien. Si, au contraire, il a des attributs qui nous permettent de nous faire de lui une idée quelconque, qui nous permettent de le distinguer, soit de l'univers, soit du néant, ces attributs sont nécessairement essentiels, et, quoique essentiels, nous ne pouvons les concevoir, comme ceux qu'on appelle des attributs d'action, que par les rapports de la nature divine avec celle de l'univers, et particulièrement avec la conscience de l'homme. Vous reconnaissez en Dieu le créateur de l'univers, la cause toute-puissante, le modèle accompli, la source inépuisable de la bonté et de la justice. Mais quoi ! si vous êtes réellement convaincu de son existence, et si vous l'êtes par des raisons qui la démontrent, la justice, la bonté, la toute-puissance, l'activité créatrice vous paraîtront-elles moins nécessaires à sa perfection et à son existence même que l'unité, l'éternité, l'intelligence et tous les attributs que l'on considère particulièrement comme essentiels ? Puis il est faux qu'il y ait une différence dans l'objet que ces attributs présentent à notre esprit. Il est faux que les

1. Chap. LIII, LIV et la fin du chap. LII.

uns ne soient applicables qu'à Dieu considéré en lui-même, et les autres aux rapports de Dieu avec la création. Les rapports de Dieu avec la création, c'est-à-dire avec la nature et avec l'homme, entrent dans les premiers aussi bien que dans les derniers. L'éternité ne se conçoit pas plus sans le temps, l'infini sans le fini, l'unité sans la diversité, que la bonté et la justice, c'est-à-dire le bien, sans le mal, la cause toute-puissante sans ses effets bornés, et le Créateur sans les créatures. Maïmonide lui-même paraît intérieurement si persuadé de cette similitude, que les deux espèces d'attributs se confondent sous sa plume, et les mêmes qu'il a d'abord repoussés à titre d'attributs essentiels, il les admet, quelques pages plus loin, à titre d'attributs d'action [1].

Mais à défaut de la distinction des attributs d'action et des attributs essentiels, il lui reste celle des attributs positifs et des attributs négatifs. En proscrivant les premiers, il ne se croit nullement obligé de renoncer aux derniers; car les derniers, en énonçant les imperfections qu'il faut écarter de Dieu, ne peuvent être accusés ni de témérité ni d'erreur. « Les vrais attributs de Dieu, dit-il [2], sont ceux où l'attribution se fait par des négations; ce qui n'entraîne la nécessité d'aucune expression impropre, et ne donne lieu en aucune façon à attribuer à Dieu une imperfection quelconque; tandis que l'attribution énoncée affirmativement renferme l'idée d'association et d'imperfection. »

1. Chap. LIII, p. 212-216.
2. Chap. LVIII, p. 240-247 de la traduction française.

Cette opinion, quand Maïmonide l'a adoptée, était déjà très-accréditée, non-seulement chez les Arabes, mais chez les Juifs ; non-seulement chez les philosophes, mais chez les théologiens de l'une et l'autre race. On peut cependant affirmer que c'est à Maïmonide qu'elle est redevable de l'assentiment presque unanime qu'elle rencontra après lui. Professée par saint Thomas d'Aquin, elle se rendit maîtresse, au XIIIe siècle, de toute la scolastique chrétienne. Et à quelle source peut-elle avoir été puisée par le pieux auteur des deux *Sommes ?* Ce n'est certainement pas dans les œuvres d'Averrhoès; car cette origine seule la lui aurait rendue suspecte et même odieuse. C'est donc dans un auteur, qu'il cite d'ailleurs avec respect, que nous savons certainement avoir été connu de lui, et dont la philosophie s'annonçait comme parfaitement d'accord avec l'Écriture.

Les attributs négatifs, malgré la fortune qu'ils ont faite dans le monde, ne sont pas plus admissibles, comme seul fondement de l'idée de Dieu, que les attributs d'action. Le moyen, en effet, de séparer dans notre esprit les attributs négatifs des attributs positifs ? le moyen de dire ce que Dieu n'est pas, quand on ignore absolument ce qu'il est ? Puis, si l'idée de Dieu ne se composait que de négations, à quoi donc se réduirait son existence? Où est la différence, au point de vue de la pensée, au point de vue du sentiment, au point de vue de l'action, au point de vue de la philosophie comme à celui de la foi, de croire ou de ne pas croire en un être absolument inconnu, dont nous ne savons que cela seul, que nous n'en savons rien, que nous n'en pouvons rien savoir, qu'il n'a rien de com-

mun ni avec la nature, ni avec l'homme, ni avec aucune des facultés humaines? Aussi Maïmonide n'est-il pas tombé dans cet excès, à peine séparé par une limite imperceptible de la négation de Dieu ! Ce qu'il donne pour des attributs négatifs, ce sont des attributs positifs, des attributs essentiels, très-maladroitement déguisés sous les formes du langage. Ainsi, la non-existence étant incompatible avec l'idée d'un être nécessaire, nous sommes autorisés d'abord à affirmer que Dieu existe. L'existence de Dieu ne pouvant ressembler à l'existence inerte des éléments, à cette existence qui est l'image de la mort, nous sommes autorisés à dire qu'il est vivant, puisque la vie n'est alors que la négation de l'état contraire. Nous dirons de même qu'il est immatériel, qu'il est éternel, pour écarter de lui les imperfections de la matière et l'idée d'un commencement ou d'une fin; qu'il a la puissance, la science et la volonté, pour donner à entendre qu'il n'est ni impuissant, ni ignorant, et que sa puissance, quand il lui plaît de la manifester, n'a rien de commun avec les forces aveugles de la nature.

Vain subterfuge ! personne ne sera dupe de cette manière de s'exprimer. Toutes ces prétendues négations sont des affirmations réelles, qui rétablissent tout ce qu'on a voulu détruire, qui détruisent ce qu'on a voulu établir. La contradiction est flagrante, palpable. Après avoir cherché à démontrer que Dieu n'a pas d'attributs, on prouve, avec la même insistance, que certains attributs lui sont nécessaires; et afin qu'il ne reste aucune voie ouverte à la conciliation, les attributs qu'on reconnaît sous un certain nom sont exactement les mêmes qu'on a repoussés sous un autre.

Il s'agit maintenant de découvrir laquelle de ces deux propositions exprime la véritable pensée, la conviction intime de Maïmonide. Est-il pour Aristote, c'est-à-dire pour Avicenne et pour Averrhoès, ou pour l'antique foi de ses pères? pour le Dieu inconnu des Alexandrins et de leurs héritiers arabes, ou pour le Dieu créateur, le Dieu personnel, le Dieu vivant de la conscience et de l'Écriture? La question, posée dans ces termes, ne peut pas rester longtemps douteuse. Le système philosophique que Maïmonide a appris dans les écoles musulmanes n'est guère pour lui qu'un costume emprunté au temps et au pays où il vivait : par son esprit comme par son cœur il est resté fidèle à son origine. Un seul fait suffit pour le démontrer. Il n'a jamais voulu abandonner, il maintient formellement contre Aristote et tous ses commentateurs le dogme de la création. Or, comment admettre le dogme de la création sans la liberté, sans la conscience, sans tous les attributs qui appartiennent au Dieu créateur? Mais, avant d'établir ce point, il faut que nous suivions l'auteur du *Guide des égarés* sur un autre terrain : nous sommes obligé de montrer de quelle manière, après avoir pris parti pour Aristote et le péripatétisme oriental, il soutient ces deux causes, confondues pour lui en une seule, contre la secte des *motécallemîn*, adversaires irréconciliables des péripatéticiens ou des philosophes. Ce sera un moyen de connaître à la fois l'attaque et la défense, et d'étudier de près une des doctrines les plus étranges qu'aient enfantées, au moyen âge, les réminiscences de la philosophie grecque combinées avec la théologie musulmane.

II

Dès le IIe siècle de l'hégire, devant les dangers que suscitait à l'islamisme l'étude passionnée d'Aristote et de ses commentateurs alexandrins, une école de théologiens se forma, qui, dans l'intérêt de l'orthodoxie musulmane, dans l'intérêt surtout du dogme de la création directement attaqué par l'idée d'une matière éternelle et d'un Dieu sans attributs, résolut de combattre la raison par ses propres armes et d'opposer à la philosophie la philosophie même. Cette école est celle des *motécallemîn* [1] ou scolastiques arabes, dont Maïmo-

1. Le sens de ce mot n'est point parfaitement défini. Littéralement, *motécallemin* veut dire « ceux qui professent le *calam*, » et le *calam* signifie « la parole. » Mais quelle parole? Selon les uns, il s'agit de la dialectique et de l'application de cet art à la défense de la religion. C'est sous l'influence de cette idée que les traducteurs hébreux ont rendu *motécallemim* par *medabberim* (les parleurs, et, par suite, les dialecticiens, les logiciens). D'autres pensent que le mot *motécallemin* fait allusion aux discussions qui se sont élevées chez les théologiens musulmans sur la nature de la parole révélée. La parole révélée est-elle éternelle? est-elle créée? se demandaient-ils; et naturellement chacune de ces deux solutions avait ses partisans. C'était la même controverse qui s'engagea quelques siècles plus tard parmi les sophistes de Byzance sur la lumière du mont Thabor. Les motécallemin, selon cette acception, seraient ceux qui se sont signalés dans les discussions relatives à la parole révélée, et, par suite, dans l'art de disserter sur des matières théologiques et religieuses. Aussi distinguait-on deux *calam* : l'ancien et le nouveau; l'ancien, purement théologique; le nouveau, théologique et philosophique à la fois. Il serait question ici du nouveau. (Voyez le savant travail de M. Munk sur la philosophie des Arabes, et la page 335, note 2, de la traduction du *Guide des égarés*.)

nide, en même temps qu'il s'efforce de les réfuter, nous fait connaître, avec de précieux détails, les opinions et les arguments.

Attaquer en son propre nom ou au nom de la raison toute seule, au nom de l'expérience, de la conscience, de la logique, un système aussi imposant, aussi vénéré, aussi admiré et surtout aussi ancien que celui d'Aristote, c'est de quoi personne ne se serait avisé au commencement du moyen âge, chez un peuple plus subtil qu'original, plus propre à la discussion qu'à la pensée, d'un esprit plutôt religieux que philosophique, et chez qui la philosophie, aussi bien que la religion, réclamait l'appui de la tradition et de l'autorité. Mais à un système, si accrédité, si ancien qu'il pût être, ne pouvait-on pas en opposer un autre qui avait également pour lui la consécration du temps et la recommandation des grands noms? C'est ce que pensèrent les motécallemîn en essayant de battre en brèche la doctrine d'Aristote par celle d'Épicure et de Démocrite, le savant édifice du péripatétisme par l'hypothèse dissolvante et, si l'on peut dire ainsi, anarchique des atomes.

Lorsqu'on songe au but final, à l'intention religieuse des motécallemîn, on ne peut se défendre de quelque surprise en voyant les principes de Démocrite et d'Épicure employés à la défense du dogme de la création et de la croyance en un Dieu distinct du monde ; mais l'atomisme des scolastiques arabes n'est pas plus authentique que le péripatétisme de la secte des philosophes. A la double hypothèse des atomes et du vide, qui appartient réellement à la philosophie grecque, ils ajoutaient un certain nombre de propositions complète-

ment arbitraires et dont le seul mérite était de contredire les principes d'Aristote ou tout autre principe capable de servir de base à une science indépendante de la révélation. Peu leur importait, nous dit Maïmonide[1], ce que les choses sont en elles-mêmes; ils se demandaient seulement ce qu'elles devraient être pour donner raison à leurs opinions; et ce monde imaginaire une fois conçu, ils le substituaient hardiment à la vérité et en tiraient les conséquences qui leur étaient nécessaires.

Divisés sur plusieurs points secondaires, les motécallemin tombaient d'accord sur douze propositions principales, fondement commun de leur propre système et des objections qu'ils dirigeaient contre celui de leurs adversaires. Pour donner une idée de ces prémisses et de la liberté avec laquelle elles ont été créées en vue d'une conclusion parfaitement prévue, il suffit d'en citer quelques-unes.

Il n'existe dans l'univers que des parcelles de matières indivisibles, que des *atomes* qui s'approchent et se séparent les uns des autres dans le vide. Le temps lui-même est un composé d'atomes ou d'instants indivisibles. Il y a des atomes de temps comme il y a des atomes de matière, et rien n'est continu, rien n'est divisible à l'infini; par conséquent, il n'y a pas de mouvement éternel, il n'y a pas de temps éternel, l'éternité du monde est chose inadmissible.

Les êtres qui résultent de la réunion de ces atomes et qui périssent par leur séparation n'ont aucune qua-

1. Première partie, chap. LXXI, p. 344 et 345 de la traduction française.

lité qui leur appartienne d'une manière invariable ou qu'ils puissent se transmettre les uns aux autres. En d'autres termes, il n'y a pas de formes spécifiques, pas de propriétés générales qui nous autorisent à distinguer des genres et des espèces. Il n'y a que des individus et des accidents, c'est-à-dire des phénomènes purement individuels, et ces accidents mêmes appartiennent, non à l'être tout entier, mais aux atomes dont il est formé ; de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a au monde que des atomes et des accidents.

Un accident ne dure pas deux temps, c'est-à-dire deux instants ou deux atomes de temps ; mais Dieu crée successivement un nombre infini d'accidents de la même espèce ; voilà pourquoi il nous semble que c'est le même qui se continue. Et, parce que le même accident semble se conserver, nous supposons gratuitement qu'il est nécessaire aux êtres dans lesquels nous l'avons observé. C'est une double erreur ; car, d'abord, un être pris dans son ensemble n'a pas d'autres accidents que ceux des atomes qui le composent ; ensuite, au lieu d'une succession d'accidents de la même espèce, Dieu pourrait créer tout à coup un accident tout différent. Cette proposition nous conduit directement à la suivante :

« Les accidents ne se portent pas les uns les autres, » c'est-à-dire qu'il n'y a entre eux aucune relation naturelle et nécessaire, mais seulement une association fortuite ou une simple juxtaposition. C'est la suppression du rapport de causalité dans la nature, afin qu'il ne reste plus d'autre cause que la cause créatrice. Ainsi, par exemple, voici une étoffe blanche qu'on a descendue dans la cuve d'indigo pour la teindre en noir. « Ce

n'est pas l'indigo, disaient les motécallemîn, qui lui a donné cette couleur; car le noir est un accident dans le corps de l'indigo et ne saurait passer à un autre corps. Il n'y a absolument aucun corps qui exerce une action; le dernier efficient n'est autre que Dieu, et c'est lui qui a fait naître le noir dans le corps de l'étoffe quand celle-ci s'est unie à l'indigo, car telle est l'*habitude* qu'il a établie. En somme, on ne peut dire en aucune manière : telle chose est la cause de telle autre [1]. » Il est impossible, en lisant ces lignes, de ne pas penser à l'argumentation de Hume contre le principe de causalité. Mais Hume était conséquent; les motécallemîn ne l'étaient pas, et, malgré cette inconséquence, ils sont arrivés, dans l'ordre naturel, au même résultat, au plus complet scepticisme.

En effet, au nombre de leurs prémisses, il y en a deux dont l'une est la condamnation formelle du témoignage des sens, et l'autre de l'autorité de la raison. Les sens, disaient-ils, nous refusent la certitude : d'abord, parce qu'il y a beaucoup d'objets sensibles qui leur échappent, ceux-ci à cause de leur petitesse, ceux-là à cause de leur distance; ensuite, parce que, dans les limites mêmes qu'ils embrassent, leurs perceptions sont souvent fausses, subordonnées comme elles le sont à la santé, à la maladie et à mille circonstances extérieures [2]. Mais devons-nous avoir plus de confiance dans la raison? Non, puisqu'il n'y a souvent aucune ressemblance ni analogie entre les idées que la raison nous donne des choses et ce que les choses sont

1. Première partie, chap. LXXVII, p. 393 et 394 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 376 et 416-417.

en réalité. Ainsi, en fait, l'élément terrestre se meut vers le centre, et le feu vers la circonférence; mais, aux yeux de la raison, il en pourrait être tout autrement : l'expérience et la raison sont donc en opposition l'une avec l'autre[1]. Comment, d'ailleurs, pourrions-nous prétendre à la certitude, puisque nos connaissances, dans l'hypothèse des motécallemîn, changent à chaque instant avec les propriétés des choses, abaissées au rang de purs accidents, et que la science elle-même est un accident qui ne peut, pas plus qu'un autre, subsister deux instants de suite? «Ils ont soutenu, dit Maïmonide, que les connaissances que nous avons maintenant ne sauraient être les mêmes que celles que nous avions hier; que celles-ci, au contraire, se sont évanouies, et qu'il en a été créé d'autres semblables, et s'il en est ainsi, ajoutent-ils, c'est parce que la science est un accident[2].»

La stratégie qui consiste à appeler le scepticisme au secours de la religion est donc loin d'être aussi nouvelle et aussi favorable au christianisme qu'on l'a supposé. La voilà mise en pratique bien avant le XIIe siècle, au profit de la religion de Mahomet.

Maïmonide n'a pas de peine à faire justice de ce chimérique système. Il montre très-bien que les propositions des motécallemîn ne sont pas seulement des hypothèses inventées à plaisir, mais qu'en réduisant à l'état de pur néant la science et la nature elles ruinent, par là même, la conclusion qu'on se flatte d'en faire sortir. En effet, au lieu de combattre simplement la

1. Première partie, chap. LXXVII, p. 400-412 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 392 et 393.

philosophie d'Aristote dans ce qu'elle a d'inconciliable avec les dogmes bibliques, elles combattent et détruisent toute philosophie, toute science humaine, toute connaissance, puisque nos connaissances ne restent pas les mêmes deux instants de suite. Au lieu de nier l'éternité du monde, c'est le monde lui-même qu'elles nient en le réduisant à une ombre, à un vain songe, à une succession de phénomènes sans durée et sans unité. Le monde, la nature, a cessé d'exister dès qu'il n'y a plus de lien ni de forces naturelles, dès qu'il n'y a plus ni genres ni espèces, et que les individus mêmes, en perdant leurs facultés, leurs caractères, leurs attributs propres, perdent leur identité. Ce sont toutes les créatures supprimées dans l'intérêt du Créateur. Mais comment croire au Créateur, s'il n'y a plus de création?

L'âme humaine, dans cette triste théorie, n'est pas exceptée de la dissolution à laquelle est livré l'univers; car, au sujet de l'âme, les motécallemîn se partageaient entre deux opinions. Selon les uns, elle n'était qu'un accident; selon les autres, elle était un corps composé d'atomes plus subtils que ceux de nos organes et du monde extérieur[1]. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, elle ne pouvait durer. Dans le premier, ainsi que l'observe Maïmonide[2], on était forcé d'admettre « qu'il est créé dans chaque être animé cent mille âmes dans chaque minute. » Dans le dernier, aucune différence ne la séparait des autres êtres; d'ailleurs, les genres et les espèces étant anéantis, il n'y a pas de raison pour

1. *Ubi supra*, p. 387 et 388.
2. *Ubi supra*, p. 393.

que l'âme existe dans le corps d'un homme plutôt que dans celui d'un cheval ou même d'un insecte. « Il résulte de toutes ces propositions, dit énergiquement Maïmonide, que l'homme n'est pas plus apte à penser que le scarabée[1]. »

Dans l'ordre moral, la substitution de la puissance divine à toutes les forces de la nature et à toutes les facultés de l'homme a pour conséquence nécessaire le fatalisme. Comment l'homme serait-il libre, s'il n'a pas la faculté d'agir? Comment serait-il doué de la faculté d'agir, si on peut lui contester son identité? Cette conséquence était hautement avouée par les motécallemîn. « Ils soutiennent, dit Maïmonide[2], que lorsque l'homme meut la plume ce n'est pas l'homme qui la meut; car ce mouvement qui naît dans la plume est un accident que Dieu y a créé. De même, le mouvement de la main qui, dans notre opinion, meut la plume est un accident que Dieu a créé dans la main qui se meut. Dieu a seulement établi comme habitude que le mouvement de la main s'unît au mouvement de la plume, sans que, pour cela, la main ait une influence quelconque sur ce dernier mouvement. » Dieu ne crée pas seulement le mouvement, il crée la faculté motrice et la volonté elle-même, à chaque instant de notre existence. Il ne crée pas seulement la faculté motrice et la volonté ; il crée le repos qui succède au mouvement ; car ce n'est pas de lui-même que le repos existe quand le mouvement cesse : il est produit par un acte exprès de la puissance divine. Dieu

1. Première partie, p. 407.
2. Chap. LXXVII, p. 393 et 394.

crée de la même façon la mort à la suite de la vie, les ténèbres en l'absence de la lumière, et, dans l'âme de l'homme, l'ignorance à la place de la science. En un mot, tout ce que, dans la langue d'Aristote, on appelle des privations, tout ce qui nous paraît être un fait négatif ou la cessation, l'absence d'un fait, doit être considéré comme une œuvre divine aussi bien que les faits positifs.

Maïmonide n'est que juste en appelant cette doctrine « une pure dérision. » Elle lui rappelle ces paroles de Job : « Vous raillez-vous de Dieu comme on se raille d'un mortel [1] ? » Il la repousse donc absolument, malgré les intentions pieuses qui l'ont inspirée, malgré la faveur qu'elle a trouvée parmi ses coreligionnaires de l'Orient et dans la secte des karaïtes. A l'exemple de tous les rabbins espagnols qui l'ont précédé et qui ont essayé comme lui de se rendre compte de leurs croyances par le raisonnement, il reste attaché aux principes d'Aristote et à l'école des philosophes [2]. L'idée ne lui vient pas un seul instant de chercher sa voie à la lumière seule de la raison, en se déclarant indépendant aussi bien des philosophes que des scolastiques. Cependant il croit de toute son âme au dogme de la création, et le dogme de la création est absolument incompatible avec l'opinion aristotélicienne que le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin; que Dieu est la cause finale du monde, non sa cause efficiente. Mais parce qu'on est forcé d'abandonner une doctrine sur un point particulier, et lequel encore? celui qui peut passer

1. Chap. LXXVII, p. 395.
2. Chap. LXXI, p. 336 et suivantes de la traduction française.

à juste titre pour inaccessible à la science, est-ce une raison de la répudier sur tous les autres? En quoi donc l'hypothèse péripatéticienne de l'éternité du monde empêche-t-elle la démonstration des vérités qui nous importent le plus : de l'existence de Dieu, de son unité, de son essence incorporelle? Ces vérités ne reposent-elles que sur le dogme de la création, et notre esprit serait-il condamné les abandonner si le monde était sans commencement? Les motécallemîn l'ont prétendu; voilà pourquoi ils s'efforçaient d'établir d'abord, n'importe par quel moyen, la nouveauté du monde. De la nouveauté du monde ils concluaient à l'existence d'un Dieu unique, d'un Dieu incorporel. Mais c'est là précisément qu'est la source de toutes leurs erreurs. Une proposition aussi peu susceptible d'une démonstration scientifique que le dogme de la création ne peut pas servir de base aux vérités dont nous parlons; tout au contraire, elles les ébranle et les compromet de la manière la plus grave. Il vaut beaucoup mieux, avec les philosophes, supposer d'abord l'éternité du monde et se servir de leurs arguments pour établir l'existence de Dieu, son unité et son immatérialité, puisque cette démonstration est parfaitement possible dans l'hypothèse péripatéticienne. Cela oblige-t-il un philosophe israélite, chrétien ou musulman à abandonner le dogme de la création? Loin de là; quand on aura la certitude scientifique que Dieu existe, que Dieu est un, que Dieu est un être immatériel [1], on pourra, à l'aide de ces

1. Maïmonide ne se sert jamais du mot *spirituel*, pour ne pas avoir l'air de reconnaître à Dieu un attribut positif; le mot matière n'ayant pas non plus, dans la langue d'Aristote, le même sens que dans la nôtre,

propositions mêmes, attaquer de front l'idée d'un monde sans commencement, et s'élever logiquement jusqu'à la pensée d'un Dieu créateur. Telle est la méthode que Maïmonide déclare avoir adoptée [1].

Cette méthode est-elle aussi inconséquente que l'affirme M. Munk et que l'avait affirmé avant lui Ibn Falaquéra, un commentateur de Maïmonide qui vivait au xiiie siècle, l'auteur du *Guide du guide* (*Moré-ha-moré*) et le traducteur hébreu de la *Source de la vie*, d'Ibn Gébirol? Je ne le crois pas. Il y a bien assez d'inconséquences dans le livre de Maïmonide sans qu'on y ajoute encore celle-là. S'il était vrai que Maïmonide, selon l'accusation de ses deux savants interprètes, considérât l'hypothèse de l'éternité du monde comme le fondement véritable des preuves qu'il apporte de l'existence de Dieu, on aurait raison de se demander comment d'une prémisse hypothétique, et, bien plus que cela, d'une prémisse qui plus tard doit être rejetée comme fausse, il est possible de tirer une conclusion vraie. Mais ce n'est pas cela que dit l'auteur du *Moré-Nébouchim*. Il soutient seulement que l'hypothèse de l'éternité du monde ne fait aucun tort aux arguments des péripatéticiens en faveur des principales vérités de la religion naturelle, et que, ces vérités une fois reconnues, on peut les tourner contre la supposition qui les a précédées, qui s'en est accommodée,

il se borne à dire que Dieu est incorporel, et cet adjectif, réalisé par l'abstraction, est devenu, dans la traduction de M. Munk, l'*incorporalité*. Je crois que c'est pousser trop loin le scrupule de l'exactitude, puisque ce mot barbare ne nous représente rien de plus que l'*immatérialité*. Pour nous, un être immatériel et un être incorporel sont une seule et même chose.

1. Chap. LXXI, p. 349.

mais qui n'en est en aucune façon la condition nécessaire. On en sera facilement convaincu si l'on considère que les preuves de l'existence de Dieu adoptées par Maïmonide sont tirées, pour la plupart, de l'unité, de l'ordre, de l'harmonie de la nature et de la ressemblance de l'univers avec l'homme. Cette ressemblance, tout à fait indépendante de la doctrine de l'éternité, est poussée si loin par son imagination que l'univers lui paraît être un individu au même titre que Zeïd et Amr[1]. D'un autre côté, lorsqu'il parle de l'éternité du monde, on voit clairement qu'il n'est question que d'une éternité relative comme celle que reconnaît Avicenne; c'est-à-dire que le monde, même s'il est éternel, n'est cependant qu'un effet matériel, divisible, changeant, limité, qui nous force à reconnaître, au-dessus de lui, une cause immatérielle, indivisible, immuable, infinie; « de sorte, ajoute Maïmonide[2], que l'existence de Dieu est démontrée par des preuves décisives et certaines, soit que le monde ait été créé ou non. » Ce langage, à ce qu'il semble, ne laisse prise à aucun doute.

Il s'agit maintenant de pénétrer dans le fond même de la discussion, c'est-à-dire dans le propre système de Maïmonide, dans son système théologique et philosophique. Il s'agit de savoir quels sont les résultats de la méthode qu'on nous a fait connaître comme la seule légitime, et comment le dogme de la création peut être, en quelque sorte, superposé à la philosophie péripatéticienne sans la renverser. Il s'agit de savoir com-

1. Chap. LXXII, p. 354 de la traduction française.
2. Deuxième partie, chap. II, p. 47 de la traduction française.

ment cette philosophie, qui ne reconnaît que les lois invariables de la raison ou de la nature, peut cependant se concilier avec les deux conditions nécessaires du mosaïsme et des religions sorties de son sein : la révélation, par conséquent la prophétie et les miracles. Ce sont toutes ces questions qui sont traitées dans la seconde partie du *Guide des égarés*, à laquelle la première n'a fait que nous préparer. Dans cette première partie, en effet, si l'on se place au point de vue de Maïmonide, on s'est borné uniquement à détruire certaines erreurs, celles qui offrent le plus grand obstacle à la vraie religion et à la vraie philosophie : l'anthropomorphisme matériel, qui prend tout à la lettre dans le langage métaphorique de la Bible; l'anthropomorphisme spirituel, qui, en reconnaissant à Dieu des attributs essentiels comme ceux de l'homme, met en péril le dogme de l'unité; enfin la dialectique des motécallemîn, qui, sous prétexte d'honorer le Créateur, suppriment la création. Le but qu'on se propose maintenant, c'est la démonstration directe de la vérité.

Ne dédaignant pas, après les avoir combattus, d'emprunter à ses adversaires leur méthode d'exposition, ou peut-être se conformant à un usage généralement consacré dans les écoles arabes, Maïmonide oppose aux douze prémisses des motécallemîn vingt-six propositions péripatéticiennes, destinées à fournir non-seulement la base, mais la matière de ses arguments. Puisque nous devons les retrouver sous une forme qui nous permettra d'en saisir l'enchaînement et les conséquences les plus intéressantes, il n'y aurait aucun avantage à en faire ici la sèche énumération. Nous remarquerons seulement que ces propositions sont loin

d'appartenir toutes à Aristote. Il y en a d'Avicenne, il y en a d'Alexandre d'Aphrodise, et encore ces dernières, comme le démontre M. Munk, ont-elles été recueillies dans les Commentaires d'Averrhoès. Enfin, celles-là mêmes qui peuvent être considérées comme réellement aristotéliciennes sont disposées et interprétées de telle façon qu'on en voit sortir d'avance la conclusion promise. Toutes nous sont présentées par Maïmonide comme évidentes par elles-mêmes, ou comme absolument démontrées, à l'exception de la vingt-sixième, qui affirme l'éternité du mouvement, l'éternité du temps et par conséquent de la nature. Sur celles-là, Maïmonide se contente de faire ses réserves en évitant provisoirement les deux opinions extrêmes qu'elle avait suscitées. Aux yeux des philosophes elle passait pour une vérité nécessaire; aux yeux des motécallemîn, pour une chimère impossible. Ni impossible, ni nécessaire, dit Maïmonide, car c'est une simple hypothèse [1].

Fidèle au plan qu'il s'est tracé, Maïmonide procède d'abord à la démonstration de l'existence de Dieu. Cette démonstration se compose de quatre preuves, dont la première est, sans contredit, la plus importante; car elle renferme implicitement toutes les autres, en même temps qu'elle réunit, étroitement enchaînées entre elles, presque toutes les propositions qui ont été présentées isolément comme le résumé et la base de la métaphysique d'Aristote. Nous ne croyons pas sans intérêt, pour l'histoire de la philosophie, d'en donner ici une idée sommaire.

1. Deuxième partie, Introduction, p. 28 de la traduction.

- La série des causes et des effets ne peut pas se prolonger à l'infini. C'est un axiome qui s'impose à notre esprit par sa propre évidence. Il faut donc, en recherchant la cause du mouvement, s'arrêter d'abord à un premier moteur matériel, à un moteur qui est mû lui-même en même temps qu'il communique le mouvement au reste de l'univers. Ce moteur matériel, nous le reconnaissons dans la première sphère, dans la sphère éthérée ou céleste qui enveloppe toutes les autres et qu'Aristote appelle le cinquième corps. Mais la sphère éthérée étant en mouvement, comme nous venons de le dire, et tout mouvement étant un changement qui suppose une cause, nous sommes obligés de chercher plus haut un autre moteur. Ce moteur, quel sera-t-il? Ou ce sera un autre corps, un *sixième corps* entièrement distinct de la première sphère; ou ce sera une force répandue dans toutes ses parties et divisible comme elle; ou ce sera une force également répandue en elle, mais indivisible; ou enfin ce sera un pur esprit, un esprit séparé de toute substance corporelle. Le premier cas est inadmissible; car si le moteur de la sphère céleste, c'est-à-dire le premier moteur, était un corps, il supposerait au-dessus de lui un moteur supérieur. Le moteur de la sphère céleste ne peut pas être non plus une force divisible et finie; car ce qui est divisible, étant composé, suppose un moteur qui a réuni toutes les parties de ce tout, et une force finie ne peut pas produire, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, un mouvement infini, c'est-à-dire éternel. La même observation s'applique à une force finie et indivisible. De plus, une force finie qui serait unie à la sphère céleste comme l'âme est unie au corps, ne posséderait pas le

mouvement par elle-même ou par son essence; mais elle serait portée à se mouvoir et à mouvoir la sphère à laquelle elle serait unie par une incitation venue d'ailleurs, c'est-à-dire par une cause plus puissante. Donc le premier moteur ou le moteur de la première sphère ne peut être qu'un esprit, un esprit séparé, indépendant de la matière, et qui, en tant qu'immatériel, est indivisible et immuable; qui, en tant qu'immuable ou inaccessible au mouvement, est en dehors du temps, partant éternel [1].

Voilà certainement une manière bien subtile et bien compliquée de démontrer l'existence de Dieu. Il est à peine besoin d'ajouter qu'elle n'appartient pas à Aristote, quoiqu'elle reproduise en détail son langage et ses idées. Mais elle a du moins ce mérite de s'accorder parfaitement avec le système du monde qu'Aristote a imaginé, et qui naturellement a été adopté, avec quelques légères modifications, par ses disciples arabes et juifs. Les trois autres preuves de Maïmonide sont beaucoup plus simples; aussi rentrent-elles, comme nous l'avons dit, dans la précédente. L'une est fondée sur ce principe, que toute substance composée, formée de divers éléments qui ne sont pas absolument nécessaires les uns aux autres, suppose une substance simple qui a réuni ces éléments. Ce principe, qui nous fait remonter de l'existence des corps à une cause incorporelle, nous ramène également à un premier moteur, car la faculté motrice n'étant pas essentielle aux corps qui sont en mouvement, il faut en chercher la première origine dans un être immobile, par conséquent imma-

1. Deuxième partie, chap. I, p. 29-36 de la traduction française.

tériel, indivisible, éternel. L'autre preuve est fondée sur le rapport du contingent et du nécessaire, et la troisième sur celui de l'être en puissance et de l'être en acte. Tous les êtres que nous apercevons dans l'univers ont existé en puissance avant d'exister en acte, ou ont été possibles avant d'exister réellement. Il faut donc remonter à une cause qui les a fait passer de l'un de ces états à l'autre, et qui, pour cela même, ne peut exister qu'en acte et non pas en puissance. Cette troisième preuve, comme on voit, est absolument la même que la seconde; car l'être qui passe de la puissance à l'acte ou de la possibilité à la réalité, c'est simplement l'être contingent, et celui qui ne peut exister qu'en réalité ou en acte, ou dont l'existence est sans commencement, sans interruption et sans fin, c'est l'être nécessaire [1].

L'ensemble de ces arguments achève de détruire l'accusation d'inconséquence qu'on a élevée contre Maïmonide, quand on lui a reproché de s'appuyer sur l'hypothèse de l'éternité du monde pour en tirer des conclusions destinées à défendre plus tard le dogme de la création. De ces arguments, il n'en est pas un seul qui ne soit parfaitement fondé dans les deux systèmes.

Les mêmes principes qui démontrent l'existence de Dieu nous apprennent qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Dieu est un être immatériel, une intelligence séparée des corps, un pur esprit. Il n'y a, en effet, qu'un seul être qui soit absolument nécessaire; il n'y a qu'un être spirituel qui soit à l'abri de toute compo-

1. *Ubi supra*, p. 36-44.

sition et de toute division, et qui, étant inaltérable et immuable, puisse communiquer le mouvement sans le subir.

L'existence de Dieu, son unité et son immatérialité une fois établies par la méthode et par les principes de l'école péripatéticienne, Maïmonide n'est que conséquent avec lui-même quand il emprunte également à cette philosophie les opinions qu'elle professe sur le système du monde; car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, dans le raisonnement par lequel il remonte de l'existence du mouvement à un premier mobile, et d'un premier mobile à un premier moteur, il reconnaît implicitement le système d'Aristote sur la structure et le mouvement général de l'univers. Il croit donc, en faisant abstraction du commencement des choses, qu'il a expressément réservé, et en ne tenant compte que de la manière dont le monde est ordonné actuellement, que l'impulsion divine se fait sentir d'abord sur une première sphère qui enveloppe toutes les autres, que celle-ci communique le mouvement à une sphère inférieure ou moins étendue, cette seconde sphère à une troisième, et ainsi de proche en proche jusqu'à l'orbite de la lune. Il croit de plus, en mêlant à la pensée d'Aristote les idées d'Avicenne, que chaque sphère est un être animé, comme l'est, dans sa conviction, l'univers entier; que chaque sphère est sous la conduite d'une *intelligence séparée* ou d'un esprit distinct et indépendant de la matière, qui est doué non-seulement de la vie et de la pensée, mais de la faculté d'aimer et de vouloir, et qui compte parmi les priviléges de sa nature de ne rien aimer, de ne rien vouloir que le bien, d'aspirer à Dieu comme à sa véritable fin; qui possède, par

conséquent, la connaissance de Dieu et la conscience de lui-même [1].

Sur le nombre seulement de ces sphères et des *intelligences séparées* qui les dirigent Maïmonide fait quelques objections. Trompé par l'astronomie vicieuse de son temps, Aristote a supposé qu'elles pouvaient s'élever jusqu'au nombre de quarante-sept ou de cinquante-cinq, selon qu'on prenait parti pour l'un ou pour l'autre des deux systèmes astronomiques qui étaient alors en crédit. Les philosophes modernes, c'est-à-dire les péripatéticiens arabes, en comptent beaucoup moins, et les récents progrès des mathématiques (c'est Maïmonide qui fait cette réflexion) semblent leur donner raison. Selon les péripatéticiens arabes, ou, pour parler plus exactement, selon Avicenne [2], que Maïmonide suit ici pas à pas, il n'y a que neuf sphères et dix intelligences. Les neuf sphères, en montant de bas en haut, sont celles des sept planètes, celle des étoiles fixes et la sphère extérieure, la sphère *environnante*, qui contient toutes les autres. Naturellement chacune d'elles est soumise au gouvernement d'une intelligence distincte; mais à ces neuf intelligences il faut en ajouter une dixième, qui est l'intellect actif. Son pouvoir s'exerce particulièrement sur notre monde sublunaire et sur l'esprit de l'homme. Sa tâche est de faire passer en acte ou à l'état de réalité ce qui n'existe encore qu'en puissance, de donner à la matière la forme par laquelle les êtres sortent du chaos et à nos

1. Deuxième partie, chap. III et IV, p. 51-62 de la traduction française.

2. Voyez, à ce sujet, une savante dissertation de M. Munk contenue dans la note 3 de la page 57.

idées la certitude ou la clarté qui les élève à l'état de science. L'intellect actif, dans le système philosophique des Arabes, n'est donc pas, comme on l'a quelquefois supposé, la pensée divine, ou plutôt Dieu lui-même; elle n'est que la dernière des intelligences à qui Dieu a confié après lui le gouvernement du monde et qui servent d'intermédiaire entre lui et les choses.

L'existence de ces intelligences, si nous en croyons Maïmonide, est démontrée à la fois par la raison et par l'Écriture. Elle est démontrée par la raison; car le mouvement circulaire des sphères n'a rien de commun avec le mouvement naturel des autres corps. Ceux-ci se dirigent vers un point déterminé; le feu en haut, la pierre en bas, et lorsqu'ils y sont arrivés il se reposent. Pour nous expliquer comment les sphères tournent sur elles-mêmes, il faut donc une autre cause que la force aveugle qui agit sur les éléments. Le don d'une âme ne suffit pas; car nous voyons les êtres animés s'arrêter également après avoir atteint l'objet de leur désir, après avoir évité l'objet de leur aversion ou de leur crainte. L'intelligence elle-même ne suffit pas; car ce n'est pas l'intelligence qui nous porte à l'action, mais le désir. Il faut donc reconnaître que les sphères sont non-seulement animées, mais intelligentes, c'est-à-dire qu'elles sont mises en mouvement par un principe intelligent et qui, de plus, est capable d'amour. C'est l'amour qui les porte à s'approcher de ce qu'elles ont conçu de plus parfait, c'est-à-dire de Dieu, et c'est ainsi, comme l'a dit Aristote, que Dieu agit sur la première sphère[1].

1. Deuxième partie, chap. III, p. 52-55.

La raison est, sur ce point, complétement d'accord avec l'Écriture. Quand le psalmiste dit : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, » il ne fait pas une métaphore, il pense aux intelligences qui président aux mouvements des sphères. Il faut entendre dans le même sens ces paroles de Néhémie : « Les armées célestes se prosternent devant toi ; » et celles-ci de Job : « Les étoiles du matin chantaient ensemble et les fils de Dieu faisaient éclater leur joie. » Ce que les Livres saints appellent des anges et des dieux (*Malakim*, *Élohim*) ce n'est pas autre chose que les intelligences séparées, car tout ce qu'on a dit de celles-ci s'applique aussi à ceux-là. Les anges n'ont pas de corps. Les anges sont les intermédiaires entre Dieu et les autres êtres. Dieu n'agit sur l'univers que par ses anges. Les anges sont au-dessus de la tentation du mal, ils n'aiment et ne veulent que le bien. Entre les intelligences séparées d'Aristote et les anges des Livres saints il n'y a que la différence qui résulte de l'éternité du monde et du dogme de la création. Les premières sont considérées comme des puissances éternelles, les autres comme des créatures[1].

Nous ne suivrons pas Maïmonide dans les considérations moitié astronomiques, moitié théologiques par lesquelles il se flatte d'établir que les neuf sphères d'Avicenne peuvent se réduire à quatre, celle de la lune, celle du soleil, celle des cinq autres planètes confondues en une seule, enfin celle des étoiles fixes ; et que ces quatre sphères, enveloppées l'une de l'autre, contenues toutes quatre dans une sphère extérieure

1. Deuxième partie, chap. v-viii, p. 62-77 de la traduction française.

dépourvue d'étoiles, comme des perles dans un écrin, sont désignées dans l'Écriture sainte par l'échelle de Jacob, par les quatre roues du char d'Ézéchiel, par les quatre chariots de la vision de Zacharie, par les quatre légions d'anges; que chacune d'elles a une influence particulière sur l'un des éléments dont se compose la matière de ce bas monde, la lune sur l'eau [1], le soleil sur le feu, les planètes sur l'air, et la sphère des étoiles fixes sur la terre; que de chacune d'elles aussi descend vers nous une des forces qui animent et qui meuvent les êtres répandus à la surface de la terre : la force minérale, la force végétale, la force vitale et celle qui constitue l'âme rationnelle [2]. Nous avons hâte d'arriver à une question qui intéresse plus directement la philosophie, et qui, mettant à découvert le fond le plus reculé de la métaphysique de Maïmonide, nous apprendra d'avance si la foi en un Dieu créateur est compatible ou non avec son système philosophique.

Vainement, dans l'intérêt de sa majesté, de sa spiritualité, de son immuable perfection, Dieu est-il séparé du monde par une série de puissances intermédiaires, toutes spirituelles comme lui, toutes douées de raison, de volonté et de conscience, dont la dernière seulement est en communication avec nous et avec notre chétif globe. Il faut cependant qu'il agisse d'une façon quelconque sur ces intelligences, comme elles agissent les unes sur les autres, et toutes ensemble sur l'univers. Quelle est la nature de cette action? On a déjà vu

1. Maïmonide en donne pour preuve le flux et le reflux de la mer, chap. x, p. 85.
2. Deuxième partie, chap. ix et x, p. 80-92 de la traduction française.

que Maïmonide, à l'exemple d'Aristote, reconnaît en Dieu la cause finale, sinon de l'univers tout entier, du moins de la première intelligence. S'il s'en était tenu là, il aurait bien été obligé d'admettre l'éternité du monde, puisque Dieu n'était que le but et non l'auteur de ces existences qui aspirent à lui sans qu'il descende jusqu'à elles, même par la pensée, sans qu'il ait soit le désir, soit la faculté de les connaître. Mais Maïmonide n'admet pas que Dieu soit la cause finale du monde sans en être en même temps la cause efficiente. « La fin est plus noble, dit-il [1], que les choses qui existent pour cette fin. » Or, qu'arriverait-il si la fin n'existait qu'en vue des êtres qui la poursuivent? « Il s'ensuivrait que ce qui est plus élevé, plus parfait et plus noble existe en faveur de ce qui lui est inférieur, chose qu'un homme intelligent ne saurait s'imaginer [2]. »

En essayant d'expliquer comment Dieu est la cause efficiente de l'univers, Maïmonide fait intervenir l'idée orientale de l'émanation, qui prend chez lui le nom d'*épanchement* (*feidh* en arabe). Dieu, étant un être spirituel, ne peut pas agir, comme un corps sur un autre corps, par voie de contact immédiat ou d'impulsion transmise à distance au moyen d'agents matériels. Dieu étant l'auteur, la première cause de toutes les formes des êtres, et ces formes, même quand elles affectent les corps, n'ayant rien de corporel, rien qui puisse s'expliquer par la combinaison des éléments, à quoi donc peut-on comparer l'action divine sur l'ensemble des choses? A l'eau qui jaillit d'une source sans

1. Deuxième partie, chap. xi, p. 95 de la traduction française.
2. *Ibid.*

interruption, sans augmentation ni diminution, et qui se répand de tous les côtés, de près et au loin, avec une égale abondance, de manière à arriver dans tous les lieux disposés à la recevoir [1]. Voilà justement pourquoi on lui donne le nom d'épanchement. L'épanchement venant de Dieu produit d'abord les intelligences séparées, puis se communique de l'une de ces intelligences à l'autre jusqu'à l'intellect actif, qui tient parmi elles le dernier rang. Ces intelligences, à leur tour, produisent les sphères, puis la matière première dont sont formés tous les corps, et enfin les forces qui les animent, jusqu'à ce qu'elles aient atteint, sur cette terre où nous vivons, leur dernier terme d'activité [2].

Il est impossible de méconnaître que ces expressions, ces comparaisons, cette hiérarchie des existences viennent en droite ligne de l'école d'Alexandrie, et qu'elles conviennent beaucoup mieux au système panthéiste de l'émanation qu'à une tentative de conciliation entre Aristote et la Bible, qu'à une philosophie qui professe l'existence d'un Dieu personnel, spirituel, créateur et providence de l'univers. Mais, nous ne craignons pas de l'affirmer, la doctrine de l'émanation n'est pas plus dans la pensée de Maïmonide que la théorie qui ôte à Dieu tous ses attributs. Toutes les expressions qu'il lui a empruntées, et qui lui sont imposées, en quelque sorte, par la philosophie de son temps, ne sont pour lui que des images sous lesquelles se cache une conviction toute contraire. Lui-même, dans les termes les plus explicites, prend soin de nous en avertir.

1. Chap. XII, p. 101 de la traduction française.
2. Deuxième partie, chap. XI, p. 96 de la traduction française.

« On a dit que le monde vient de l'épanchement de Dieu et que Dieu a épanché sur lui tout ce qui y survient. De même encore, on a dit que Dieu a épanché sa science sur les prophètes. Tout cela signifie que ces actions sont l'œuvre d'un être incorporel; et c'est l'action d'un tel être qu'on appelle épanchement. En effet, on n'aurait pu trouver une meilleure expression que celle-là pour désigner par comparaison l'action de l'*être séparé;* car on chercherait vainement un mot qui corresponde en réalité à l'idée véritable, la conception de l'action de l'être séparé étant chose très-difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'être séparé [1]. »

Ce qui prouve qu'en parlant ainsi Maïmonide est plus sincère que prudent, et plus fidèle à sa conscience religieuse qu'à Averrhoès ou à Avicenne, c'est que l'idée qu'il se fait de Dieu et des intelligences directement soumises à son pouvoir est absolument opposée à la doctrine de l'émanation. L'émanation confond, par l'identité de substance, Dieu avec tous les autres êtres. Le Dieu de Maïmonide a la conscience de lui-même, c'est une volonté qui se suffit et qui n'a aucun besoin des existences qu'elle produit pour se compléter ou se donner le spectacle de sa propre puissance. L'émanation supprime la liberté. Le Dieu de Maïmonide est libre, et les intelligences qui gouvernent au-dessous de lui ne le sont pas moins, quoique le mal leur soit étranger. Enfin, avec le système de l'émanation, ce qui est maintenant a toujours été : Dieu n'a pas pu se soustraire à la nécessité de sortir de lui-même et de par-

1. *Ibid.*, chap. XII, p. 102 de la traduction française.

courir toute la chaîne des existences. Avec l'idée de la liberté, de la conscience, de la perfection divine, le monde peut avoir un commencement.

Maïmonide avait donc parfaitement le droit de prendre parti pour la création.

III

Le problème de l'origine du monde, quand on croit à l'existence de Dieu, ne peut, selon Maïmonide, être résolu que de trois manières. Ou tout a commencé, tout est nouveau dans le monde, non-seulement les êtres qui existent et se meuvent dans son sein, mais la matière même dont les êtres sont formés; ou rien n'a commencé, rien n'est nouveau, mais ce qui est maintenant a toujours été, aussi bien la matière, c'est-à-dire la substance des choses, que le mouvement, qui la fait passer sans cesse d'une forme à une autre, et le temps, qui est la mesure du mouvement; ou enfin le monde est en partie nouveau et en partie éternel; nouveau quant au mouvement et au temps, quant à l'ordre qui règne actuellement dans la nature; éternel quant à la matière. La première solution est contenue dans le dogme biblique de la création; la seconde appartient à Aristote, et la troisième est celle que Platon a développée dans le *Timée*. Mais quand on considère que les

deux philosophes grecs s'appuient sur ce même principe, que rien ne vient de rien, ou que toute génération, même celle qui est un effet de la puissance divine, suppose nécessairement une matière préexistante, on se trouve amené à réunir leurs sytèmes en un seul et à les soumettre à une discussion commune. A plus forte raison ne doit-on pas tenir compte de l'opinion de ceux qui, non contents d'affirmer l'éternité de la matière, s'efforcent encore de la présenter comme la seule cause de l'univers, et expliquent tous les phénomènes de la nature par la rencontre et la séparation des atomes. L'hypothèse de Démocrite et d'Épicure, et en général toutes les hypothèses matérialistes, sont réfutées par cela même qu'on a établi précédemment l'existence d'un premier moteur. Le débat se trouve donc circonscrit entre la Bible et la proposition d'Aristote, et il faut absolument qu'on prenne parti pour l'une ou pour l'autre, car il n'existe aucun moyen de les mettre d'accord.

Voici d'abord les arguments qu'on a fait valoir en faveur de l'éternité du monde. Ils sont au nombre de sept. Mais, sans remonter jusqu'à leur véritable origine, Maïmonide a assez de critique pour reconnaître qu'ils n'appartiennent pas tous à Aristote. C'est précisément ce qui nous engage à les reproduire ici; car plus ils s'écartent des écrits d'Aristote, plus nous sommes sûrs d'y trouver l'esprit et les procédés du péripatétisme arabe.

Si le monde avait commencé, le mouvement aurait commencé, puisque la génération et la corruption, la naissance et la mort ne sont qu'une forme du mouvement. Mais si le mouvement avait commencé,

ce ne pourrait être qu'en vertu d'un mouvement antérieur; car pour appeler à l'existence une chose qui, tout à l'heure n'était encore que possible, il faut l'intervention du mouvement. Le mouvement est le passage d'un état à un autre. Donc le mouvement est éternel, et avec le mouvement éternel il faut admettre aussi le temps éternel, l'un ne pouvant se concevoir sans l'autre. L'éternité du mouvement et du temps implique nécessairement l'éternité du monde.

Le monde se compose non-seulement de mouvement, mais de matière. Or, de même que les corps sont tous formés de quatre éléments, de même les éléments sont formés d'une matière première qui, n'étant elle-même formée d'aucune matière antérieure, est nécessairement éternelle. Mais si la matière est éternelle, il est difficile d'admettre que le monde ne le soit pas.

Le monde, d'ailleurs, est contenu dans la sphère céleste, celle qui donne le mouvement et qui sert d'enveloppe à toutes les autres sphères. La sphère céleste, tournant sur elle-même ou se dirigeant précisément vers le point d'où elle part, ne rencontre dans son sein aucune opposition, aucune contrariété, par conséquent aucune cause de destruction; car la destruction d'une chose ne s'explique que par l'opposition qui est en elle. La sphère céleste, étant indestructible, n'a jamais eu de commencement; car rien ne commence que ce qui doit finir, et rien ne finit que ce qui a commencé. La sphère céleste est donc éternelle, ainsi que le monde qu'elle contient.

Le monde, si on le considère avant sa naissance, était possible, ou impossible, ou nécessaire. Néces-

saire, il devait exister toujours; impossible, il ne devait exister jamais; simplement possible, il suppose un sujet, un *substratum*, une matière qui se prête à la réalisation de cette possibilité et qui n'admet qu'une existence éternelle. Ce raisonnement fait une grande impression sur Maïmonide; aussi, en dépit d'Averrhoès, qui l'attribue formellement à Al-Farabi [1], ne manque-t-il pas d'en faire honneur à Aristote; mais il reconnaît aux arguments suivants une origine beaucoup plus récente.

Si Dieu avait tiré le monde du néant, il serait resté inactif pendant un temps infini, ce qui revient à dire qu'il n'était Dieu que virtuellement ou en puissance, et qu'il a fallu une cause supérieure à lui pour le faire passer de cet état à celui de Dieu effectif ou de Dieu en action. Une telle proposition étant inadmissible, il faut renoncer à l'idée que le monde a commencé.

Quand nous remarquons chez un agent des alternatives de repos et d'activité, nous sommes obligés de lui supposer des empêchements et des besoins; les empêchements nous expliquent pourquoi son action a été suspendue, et les besoins, pourquoi elle a recommencé. Mais rien de semblable ne pouvant être attribué à Dieu, il faut en conclure que son action sur le monde est éternelle et continue, comme son existence.

Enfin, le monde est une image de la perfection de son auteur; il est le meilleur et le plus beau qui puisse exister; par conséquent, il n'existe réellement que parce qu'il est conformé à la divine sagesse. Mais la sagesse de Dieu est éternelle comme son essence, avec laquelle

1. Voyez Munk, *le Guide des égarés*, t. II, p. 27, note 1, et p. 117, note 3.

elle se confond dans notre pensée : donc aussi le monde est éternel.

Toutes ces prétendues preuves de l'éternité de la nature, grâce à une ancienne version du *Guide des égarés*, ont été recueillies par Albert le Grand dans sa *Somme théologique*, d'où elles ont passé dans le commerce général de la scolastique chrétienne. Quelques-unes d'entre elles, se dépouillant de leur forme péripatéticienne et arabe, sont devenues, entre les mains de Bayle et des libres penseurs du XVIIIe siècle, après avoir passé par l'école de Bologne, des objections sérieuses contre la croyance générale. Mais, dans la pensée de Maïmonide, elles ont toutes assez d'importance pour qu'il se croie obligé de les renverser une à une. Il commence par celle qui se fonde sur la nécessité d'une matière première.

Rien de plus difficile à comprendre pour nous que l'origine de n'importe quelle existence; car l'origine, ou l'état primitif des êtres, n'est nullement déterminée par leur état actuel. Supposez un homme élevé dans une île déserte, qui n'a connu ni sa mère ni aucune autre femme, qui n'a gardé aucun souvenir de son enfance, et qui, privé de la société des animaux, n'a pu, d'après leur exemple, se faire une idée des lois physiques de la nature humaine. Quelle que soit l'intelligence de ce solitaire, jamais il ne pourra comprendre, quand on voudra pour la première fois lui ouvrir les yeux sur son passé, qu'avant d'être homme il a été enfant, qu'avant d'être enfant il a vécu dans le sein maternel, et que cette vie elle-même a été précédée d'un autre mystère. Ce qu'il ne peut pas comprendre, jamais il ne voudra le croire, et il n'hésitera

pas à accuser ou la bonne foi ou le bon sens de ses instituteurs. Eh bien, si, dans le sein même de la nature, telle que nous la connaissons aujourd'hui, et sous l'empire de ses lois immuables, le commencement des choses ressemble si peu à leur état définitif, avons-nous le droit de dire que le monde n'a jamais changé? avons-nous le droit d'affirmer qu'il soit éternel? et parce qu'il n'y a rien à la portée de notre expérience qui ne soit formé d'une matière préexistante, faut-il en conclure qu'il en a toujours été ainsi, ou que la matière première n'a pas pu être tirée du néant?

La même observation suffit pour faire tomber les deux arguments qu'on a tirés de la nature du mouvement. Oui, le mouvement général de l'univers, soit qu'on le considère dans la génération et la dissolution des êtres, soit qu'on le place dans la rotation des sphères, ce mouvement est continu, il ne souffre pas d'interruption : par conséquent nous ne le voyons pas commencer. Mais sa continuité actuelle ne nous autorise pas à croire à son éternité. Si la matière a été créée (et l'on vient d'établir que cela est possible), le mouvement n'a-t-il pas été créé avec elle? Si la sphère céleste a été créée, la révolution qu'elle accomplit sur elle-même sera-t-elle éternelle?

On en peut dire autant de la possibilité du monde employée à démontrer son éternité. Dans l'ordre actuel de la nature, une chose possible ne peut se réaliser que dans un sujet ou dans une matière déjà existante. Mais si l'on remonte de l'ordre actuel de la nature à son état primitif, et si l'on admet que la matière première a été créée de rien, où est la nécessité d'une matière antérieure?

De l'idée de la création il ne résulte nullement, comme on l'a soutenu, que Dieu soit resté une éternité dans l'inaction, et qu'il ait fallu, pour l'en faire sortir, une puissance supérieure à la sienne, ou bien que, passant du repos à l'activité, il ait cessé d'être immuable. Dieu est actif par cela seul qu'il est; car pour lui, être et agir sont une seule et même chose. Son essence est indivisible; mais son action ne se manifeste pas nécessairement hors de lui. Elle attend pour se manifester le moment favorable, et ce moment, il ne nous appartient pas de le déterminer. Après tout, Dieu est un être libre; il dépend de sa seule volonté, et l'essence de la volonté étant de vouloir ou de ne pas vouloir, Dieu est absolument le maître de renfermer son activité en lui-même ou de la produire hors de lui par la création. La création est essentiellement une œuvre de liberté. Nous voilà bien loin de la théorie des attributs négatifs et du principe alexandrin de l'émanation. C'est bien l'esprit de la Bible, le pur esprit hébraïque qui se fait sentir ici et qui renverse tout l'échafaudage du péripatétisme arabe.

Reste une dernière objection à résoudre. Le monde étant conforme à la sagesse divine, ne s'ensuit-il pas qu'il a toujours existé, comme cette sagesse même dont il est le plus bel ouvrage? Non, répond Maïmonide; car la sagesse de Dieu, inséparable de sa liberté, peut avoir décidé que le monde commencerait, comme elle a décidé, sans que nous puissions en pénétrer la raison, que les astres semés dans l'espace seraient tels qu'ils sont en effet, ni plus ni moins nombreux, ni plus grands ni plus petits. Que le monde soit conforme à la sagesse divine, cela est incontestable; mais les voies de

cette sagesse nous sont inconnues, et il nous est impossible de dire d'avance : Voilà ce qu'il faut qu'elle fasse ; voilà ce qui lui est interdit.

Cette argumentation, assurément, ne manque pas de force, si on la compare aux raisonnements qu'elle a pour but de détruire. Cependant Maïmonide est loin de s'en exagérer la portée. Il ne se flatte pas d'avoir résolu les difficultés qui s'élèvent contre l'idée de la création *ex nihilo;* mais il croit avoir rendu impossible la démonstration de la thèse contraire : celle que le monde a toujours existé. « Je montrerai, dit-il [1], que si nous sommes conduits à quelque conséquence absurde en admettant la création, on est poussé à une absurdité plus forte encore en admettant l'éternité. » Il va même jusqu'à soutenir qu'Aristote, dans le système de l'éternité du monde, n'a jamais vu qu'une hypothèse, et qu'il était persuadé tout le premier de la faiblesse des raisons qu'il a mises au service de cette cause. Ce n'étaient, dans sa pensée, que des probabilités, et il n'y a pas de sa faute si ses disciples inintelligents les ont prises pour des preuves [2]. La création *ex nihilo*, quand on la considère en philosophe, est une autre hypothèse tout aussi peu susceptible de démonstration, mais plus vraisemblable que celle d'Aristote, et qui a l'avantage de s'accorder à la fois avec les phénomènes de la nature et avec les fondements de la révélation. On peut donc, sur ce point capital, s'écarter d'Aristote sans lui être infidèle, puisque Aristote n'a rien voulu affirmer. Pour s'affermir dans cet acte d'in-

1. Deuxième partie, chap. XVI, t. II, p. 129 de la traduction française.
2. *Ibid.*, chap. XV, t. II, p. 121-128 de la traduction française.

dépendance, Maïmonide lui donne encore un autre motif, que nous lui laissons le soin d'expliquer lui-même : « Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune jusqu'au centre de la terre est indubitablement vrai, et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne le comprend pas, ou bien celui qui a des opinions préconçues qu'il veut défendre à tout prix et qui le conduisent à nier l'évidence. Mais à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote a dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures; à plus forte raison, ce qu'il dit de l'ordre des intelligences, ainsi que quelques-unes de ces opinions métaphysiques qu'il adopte sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances ou des erreurs évidentes et manifestes [1]. »

Voilà ce qui s'appelle faire à Aristote sa part. Ce compromis, si étrange qu'il nous paraisse, a l'incontestable avantage de soustraire à l'empire de la tradition et de la routine les problèmes où l'esprit humain a le plus besoin de sa liberté, les vérités qui avaient le plus souffert d'une restauration aveugle de l'éclectisme alexandrin. Il relègue l'infaillibilité prétendue de l'oracle dans le domaine de la physique et lui refuse toute autorité sur la métaphysique et la théologie. C'est la première fois qu'un péripatéticien, ou, ce qui est la même chose pour les Arabes du XII[e] siècle, qu'un philosophe ose pousser jusque-là l'esprit d'insurrection.

1. Deuxième partie, chap. XXII, t. II, p. 179 de la traduction française.

Et qu'on ne se figure pas qu'en abandonnant Aristote sur la question de l'origine de l'univers Maïmonide n'ait eu d'autre but que de conformer ses opinions au texte de l'Écriture; il avoue naïvement que, grâce à son système d'exégèse, qui change en allégorie tout ce qui offense la raison, il peut faire dire aux Livres saints ce qui lui convient, et que, s'il pensait que la nature n'a pas eu de commencement, il ne serait pas embarrassé de trouver ce système dans les paroles de Moïse et des prophètes. Une telle liberté avec les choses de la foi nous paraît aujourd'hui à peine croyable, parce que nous nous imaginons que le libre examen est une invention toute moderne; mais le passage suivant, que j'emprunte à la savante traduction de M. Munk, fera taire tous les doutes : « Sache que si nous évitons de professer l'éternité du monde, ce n'est pas parce que le texte de la Loi proclamerait que le monde a été créé, car les textes qui indiquent la nouveauté du monde ne sont pas plus nombreux que ceux qui indiquent la matérialité de Dieu [1]. Au sujet de la nouveauté du monde, les moyens d'interprétation allégorique nous manqueraient tout aussi peu et ne seraient pas plus interdits à notre usage; au contraire, nous pourrions employer ici ce mode d'interprétation comme nous l'avons fait pour écarter de Dieu les attributs matériels. Peut-être même cela serait-il beaucoup plus facile et serions-nous très-capables d'interpréter les textes en question et d'établir l'éternité du monde, de même que nous avons

1. Je ne répéterai point ici l'observation que j'ai faite dans un précédent article sur les mots *corporéité, incorporalité*, que M. Munk a adoptés de préférence à ceux de *matérialité* et d'*immatérialité*.

interprété les autres textes et écarté la matérialité de Dieu [1]. »

C'est donc en toute liberté d'esprit, et par des raisons puisées en lui-même, que Maïmonide se déclare pour la création. La première de ces raisons, c'est qu'il n'y a que la libre volonté d'un Dieu créateur et tout-puissant qui soit capable de nous expliquer la diversité infinie des phénomènes et des lois, ou, pour parler la langue philosophique du XIIe siècle, des mouvements et des formes qui existent dans la nature. Dans l'opinion d'Aristote, au contraire, tous ces mouvements et toutes ces formes, étant éternels, sont par là même nécessaires, et il faut que la science donne la raison de leur existence; il faut qu'elle démontre que l'univers n'aurait pu s'en passer et que Dieu n'aurait pu se passer de l'univers; que chacune des espèces, que chacun des individus qui couvrent la surface de la terre, que chacune des sphères qui se meuvent dans l'espace est un effet inévitable, non pas d'un plan arrêté par une souveraine intelligence, mais des lois de la physique et de la mécanique. Or une telle démonstration est absolument impossible; elle est en désaccord non-seulement avec la faiblesse humaine, mais avec l'ordre de la nature, qui témoigne visiblement d'un dessein préconçu.

La seconde raison pour laquelle Maïmonide préfère l'idée de la création à l'hypothèse d'Aristote, c'est que, sans être imposée par la lettre de la Loi, dont on fait tout ce qu'on veut, elle est la seule qui puisse se con-

1. Deuxième partie, chap. XXV, t. II, p. 195 et 196 de la traduction française.

cilier avec l'existence d'une révélation, ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un religion positive, et particulièrement de la religion des Écritures. Sur quoi reposent, en effet, toutes les croyances enseignées dans l'Ancien Testament? Sur deux choses : la prophétie et les miracles. Or il n'y a pas de miracles dans un système où toutes les lois de la nature sont éternelles, nécessaires, immuables. Il n'y a pas de prophétie dans un système où l'avenir doit ressembler au présent, comme le présent ressemble au passé. Les récits et les dogmes bibliques pourraient, à la rigueur, s'accommoder de la doctrine de Platon, à savoir que le monde a commencé, bien que la matière soit éternelle, ou que l'ordre et 'harmonie qui règnent actuellement dans l'univers ont été précédés par le chaos. On pourrait même trouver dans l'Écriture un certain nombre de passages entièrement favorables à cette opinion; par exemple, le second verset de la Genèse, qui nous montre, à la place de la terre, un tourbillon confus, au moment où paraît la puissance créatrice. Mais la doctrine de Platon n'étant pas mieux démontrée que celle d'Aristote, pourquoi ne pas admettre simplement l'hypothèse qui est à la fois la plus probale selon la nature et la plus conforme à la religion révélée, c'est-à-dire le dogme de la création *ex nihilo?*

Cette concession une fois faite à l'orthodoxie religieuse, et il faut le dire, sous peine d'être injuste, à sa conviction personnelle, Maïmonide emploie toutes les ressources de son intelligence à se rapprocher, autant que possible, de la philosophie péripatéticienne. Il semble qu'il ne veuille laisser à la liberté divine, qu'il défendait tout à l'heure, et à l'autorité de la Bible qu'au-

tant de place qu'il est absolument nécessaire pour ne pas rompre visiblement avec la foi de ses ancêtres. Ainsi, de ce que le monde a commencé, il n'en résulte en aucune façon, selon lui, qu'il soit destiné à finir. Cette conclusion ne lui paraît justifiée ni par la raison, ni par la foi. Elle ne l'est point par la raison; car, si l'expérience nous enseigne que tout ce qui a été engendré dans les conditions actuelles de la nature est réservé à une dissolution inévitable il serait illogique d'étendre cette loi jusqu'à l'œuvre de la création ou à la nature elle-même. D'ailleurs, ne nous flattons-nous pas de démontrer, par la seule puissance de la philosophie, que les âmes, quoique certainement créées, ou tout au moins les âmes des justes, sont préservées à jamais des atteintes de la mort? La croyance à la fin du monde n'est pas non plus justifiée par la Loi; tout au contraire, l'Écriture nous parle de l'univers comme s'il devait durer éternellement. « Une génération s'en va, une génération arrive, dit Salomon dans l'*Ecclésiaste*, et la terre dure toujours. » — « Le monde, dit le Psalmiste, ne chancellera jamais. » Cependant il y aussi des passages qui nous offrent un sens tout opposé : « Les astres sont tombés; le ciel a été bouleversé; le soleil a été obscurci; la terre chancellera comme un homme ivre. » Mais, grâce à la méthode allégorique, Maïmonide n'est pas embarrassé pour concilier ces textes avec les précédents. Quand le prophète Isaïe nous peint l'avenir de ces sombres couleurs, ce n'est point de la fin du monde qu'il veut parler, mais de la chute des dynasties et des empires. Par une suite nécessaire de ce langage figuré, lorsqu'il annonce le terme des misères d'Israël, il se sert des mêmes expres-

sions que si la nature entière devait être renouvelée[1].

Mais si le monde, après avoir été produit par un acte de la toute-puissance divine, doit rester à l'abri de la destruction; si, par conséquent, les lois de la nature demeurent immuables, comment la cause des miracles sera-t-elle plus aisée à défendre dans ce système que dans celui de l'éternité? Les miracles, dans l'opinion de Maïmonide, ne répondent pas à l'idée que s'en fait le vulgaire; ils ne s'expliquent point par un bouleversement des lois de la nature, mais par une simple réserve ou une exception faite à ces lois dans l'instant même où elles furent fondées, c'est-à-dire dans l'acte même de la création. Il est permis, de cette façon, de les faire remonter jusqu'à l'origine du monde, et de les comprendre dans le plan général de la sagesse divine. Cette distinction subtile ne remédie à rien; car jamais les partisans de la révélation n'ont prétendu que les événements merveilleux racontés dans l'Écriture ne fussent pas prévus de toute éternité, ou tout au moins depuis le commencement de la création, par la sagesse du Créateur. Exceptions ou bouleversements, de quelque nom qu'on les appelle, les miracles sont des miracles, c'est-à-dire des faits qui dérogent aux lois de la nature ou des faits surnaturels? Y a-t-il, oui ou non, des faits de cet ordre? Est-il permis ou défendu à un esprit philosophique d'y ajouter foi? Sur cette question Maïmonide n'a pas le courage de se prononcer. Il cherche, de la meilleure foi du monde, à concilier les deux termes, et croit y réussir en faisant au

1. Deuxième partie, chap. XXVIII et XXIX, t. II, p. 206-230 de la traduction française.

surnaturel une place aussi réduite que possible ; mais, en réalité, c'en est fait de la croyance au surnaturel quand on n'ose plus l'avouer qu'en la dissimulant et en la faisant rentrer dans l'ordre même de la nature. Nous en trouvons la preuve dans la liberté avec laquelle l'auteur du *Guide des égarés* traite particulièrement la cosmogonie de Moïse. Toute la Genèse, lue à travers ses commentaires, n'est guère autre chose qu'un résumé de la physique d'Aristote; car, il faut nous le rappeler, la physique d'Aristote est infaillible ; pour tout ce qui regarde ce monde sublunaire, les Livres saints ne sauraient parler autrement que lui.

IV

L'idée que Maïmonide se fait de la prophétie est le complément nécessaire de sa théorie des miracles. Ceux-ci, comme nous venons de le voir, ne contrarient en rien les lois de l'ordre matériel. Celle-là est conforme aux lois de l'ordre moral et intellectuel. Les premiers rentrent plus ou moins directement dans les spéculations de la physique; la seconde est du ressort de la métaphysique et bien plus encore de ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie. Maïmonide, assurément, ne connaît pas le nom de cette science : cela ne l'empêche pas de la faire servir avec beaucoup

d'habileté au but qu'il se propose, et de nous offrir ce que je nommerai sans hésiter une explication psychologique de la prophétie.

Et d'abord, qu'est-ce que la prophétie prise en général? « La prophétie, répond Maïmonide[1], est une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative; c'est le plus haut degré de l'homme et la forme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative. » Par cette définition se trouve écartée toute idée d'un fait surnaturel. Il ne s'agit pas d'un don extraordinaire qui dépasse la mesure de nos facultés, mais de nos facultés mêmes, des facultés distinctives de notre espèce, de la raison et surtout de l'imagination, élevées à leur plus haute puissance. Quant au rôle que jouent ici l'émanation divine et l'intellect actif, il n'est que la conséquence nécessaire du système métaphysique de Maïmonide. Rappelons-nous, en effet, que l'émanation, c'est le nom de l'action incompréhensible à notre esprit que Dieu exerce sans intermédiaire sur les *intelligences séparées*, et que l'intellect actif est la dernière de ces intelligences, celle que Dieu a choisie pour être le ministre de ses desseins sur notre planète et pour présider à nos propres destinées.

Puisque la prophétie est dans la nature humaine, et que cependant nous ne la rencontrons pas chez tous les hommes, il faut qu'elle dépende de certaines con-

1. Deuxième partie, chap. xxxvi, t. II, p. 281 de la traduction française.

ditions, également prises dans notre nature, et que nous devons supposer remplies pour que l'émanation divine et l'intervention de l'intellect actif ne s'exercent pas en vain. Ces conditions se divisent en plusieurs classes. Les unes se rapportent à notre constitution ou à l'état de nos organes, ce sont les conditions physiques; les autres dérivent des qualités de notre esprit et de l'usage que nous en faisons, ce sont les conditions intellectuelles; enfin il y en a qui résident dans la volonté et dans le caractère, ce sont les conditions morales.

La prophétie, comme on vient de le dire, a son siége principal dans l'imagination. Or, l'imagination n'est pas une faculté purement spirituelle : elle dépend en grande partie de notre constitution, de la vivacité des impressions que nous recevons par les sens, et des circonstances extérieures qui sont favorables ou contraires à son activité. Ainsi, par exemple, le sommeil lui convient mieux que l'état de veille; et c'est par ce motif que les anciens docteurs ont appelé les songes la soixantième partie de la prophétie. Il existe donc des conditions physiques en dehors desquelles la prophétie est impossible. Les conditions intellectuelles ne sont pas moins nécessaires, puisque la raison tient sa place dans la vision prophétique. C'est sur elle que descend d'abord l'émanation céleste, et plus elle aura été exercée par la méditation, fortifiée par la science, éclairée par l'amour de la vérité, plus son concours sera efficace et fécond. Les conditions morales ne peuvent pas non plus être contestées, si l'on songe que l'interprète de Dieu sur la terre, l'apôtre de la vérité et de la loi, doit être avant tout un homme de bien et même un héros

prêt à donner sa vie pour accomplir sa mission. Les vices et les faiblesses du cœur sont incompatibles avec ce rang sublime; il exclut aussi l'abaissement et l'affliction qui naissent de l'esclavage. C'est pour cela que le don de la prophétie a été suspendu en Israël pendant la captivité de Babylone [1].

Les qualités qu'on vient d'énumérer ne se trouvent réunies dans leur complet développement que chez les prophètes; mais le reste de l'humanité les possède également, quoique à un moindre degré; et comme c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui l'emporte, on a été conduit à distinguer trois sortes d'hommes : les hommes d'intelligence, comme les savants et les philosophes; les hommes d'imagination, comme les poëtes, les enthousiastes, les thaumaturges; et les hommes d'action, tels que les législateurs, les politiques et les guerriers [2]. Les prophètes eux-mêmes nous offrent entre eux d'énormes différences. Les facultés dont la réunion les élève au-dessus de leurs semblables ne leur ont pas été accordées dans la même mesure. Il n'y a que Moïse qui les ait portées toutes à leur dernier terme de perfection. Aussi la loi de Moïse est-elle la plus parfaite des lois, non-seulement de celles qui existent ou qui ont autrefois régné sur la terre, mais de celles qui peuvent exister. Elle est la loi immuable, la loi éternelle, et, par cela même, toute révélée qu'elle est, la loi naturelle. Également éloignée du mysticisme et du matérialisme, de cet excès de rigueur qui refuse tout aux sens et de cet excès d'indulgence qui se fait leur es-

1. Deuxième partie, chap. XXXVI, t II, p. 288 de la traduction française.
2. *Ibid.*, chap. XXXVII, p. 289-294.

clave, elle ne demande à l'homme que les sacrifices nécessaires à son perfectionnement, à sa félicité dans ce monde et dans l'autre, à la paix et à la durée de la société. Elle n'exige rien de lui, elle ne lui prescrit rien qui ne soit conforme à sa nature et proportionné à ses forces. Il est permis de supposer que Maïmonide, en parlant en ces termes de la loi de ses pères, la comparait intérieurement à l'Évangile et au Coran, et que c'est précisément le spiritualisme chrétien et le sensualisme musulman qui représentent à ses yeux les deux excès dont il félicite le législateur des Hébreux d'avoir su se préserver. Les idées philosophiques et religieuses de Maïmonide s'appuient presque toujours sur un fondement historique; il ne fait pas un pas sans invoquer ou un texte ou un fait; et quand il ne peut pas les citer directement, il les désigne par allusion.

Mais Moïse n'est pas seulement le plus grand des législateurs : c'est l'esprit spéculatif qui s'est élevé le plus haut dans la sphère de la vérité, ou qui a le mieux compris la nature divine; car lorsqu'on dit qu'il voyait Dieu face à face ou qu'il s'entretenait avec lui de bouche à bouche, comme un homme avec son prochain, cela signifie simplement qu'entre sa raison et l'essence du Créateur il n'y avait point d'intermédiaire; que l'imagination n'avait aucune part à ses sublimes pensées [1].

C'est tout le contraire chez les autres prophètes. La vérité ne leur apparaît qu'à travers un voile. La nature de Dieu, sa volonté, ses desseins sur le monde en gé-

1. Deuxième partie, chap. XLV, t. II, p. 348 de la traduction française.

néral et sur Israël en particulier, ne se montrent à eux que sous des formes sensibles, créées par l'imagination, ou dans les visions d'un songe. Aussi faut-il bien se garder de prendre à la lettre la plupart de leurs récits; ce serait un sûr moyen de tomber dans un dangereux anthropomorphisme. Les choses surnaturelles qu'ils ont vues, les paroles qu'ils assurent avoir entendues, tout cela se réduit aux images qui ont frappé leur esprit pendant le sommeil prophétique. Mais ces images sont le fruit de leurs méditations et de la pureté de leur vie, ou de la sainte exaltation où sont entrées leur âme et leur intelligence, à force de se diriger vers un but supérieur. Naturellement elles varient suivant le caractère des hommes et les distances qui séparent les esprits. Ainsi l'un a vu Dieu lui-même, comme Isaïe, quand il raconte avoir aperçu l'Éternel assis sur un trône et remplissant le temple des plis de sa robe. L'autre n'a fait qu'entendre la parole de Dieu, comme lorsqu'on lit dans la Genèse que la parole de Dieu fut adressée à Abraham dans une vision [1]. Celui-ci ne voit ni n'entend Dieu : il n'aperçoit qu'un ange, comme Jacob à Bethel et Balaam dans le désert; et celui-là, exclu même de cette dernière faveur, est admis seulement à entendre la voix d'un ange.

En combinant ces différences avec celles qui existent dans les facultés elles-mêmes, Maïmonide arrive à composer comme une échelle de l'esprit prophétique, dans laquelle on ne compte pas moins de onze degrés. Nous ne suivrons point Maïmonide dans ces distinctions. On peut se figurer tout ce qu'elles ont de subtil et d'arbi-

1. *Genèse*, chap. xv, v. 1.

traire. Mais la conclusion qui en sort n'en est pas moins remarquable. C'est qu'il n'y a de vrai chez les prophètes que les idées et les sentiments dont ils sont les interprètes, que les doctrines morales et religieuses que Dieu leur inspire et qu'ils enseignent en son nom; mais que les faits dont ils déclarent avoir été ou les acteurs ou les témoins pendant la durée de leurs visions sont purement imaginaires. Ainsi, quand les livres saints nous racontent que Dieu s'est montré à Abraham et s'est entretenu avec lui; qu'il lui a promis une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et le sable de la mer; qu'il lui a demandé ensuite de lui immoler son fils unique, et que ce sacrifice était sur le point d'être consommé, quand un ange est venu lui arrêter le bras; que Jacob a vu les anges de Dieu monter et descendre sur une échelle qui s'étendait du ciel à la terre; que le même patriarche a lutté avec un ange et est sorti victorieux de ce combat : tout cela s'est passé en songe ou dans les transports d'une imagination dominée par une pieuse ivresse. Il en est de même de l'histoire de Balaam et de son ânesse, de celle de Jonas enfermé pendant trois jours dans le ventre d'un poisson, de celle d'Ézéchiel, à qui Dieu commande de si étranges actions, et de tous les récits du même genre devenus plus tard un sujet de scandale ou un texte de railleries irréligieuses. « Toutes les fois, dit Maïmonide [1], que l'Écriture dit de quelqu'un qu'un ange lui parla ou que la parole de Dieu lui fut adressée, cela n'a pu avoir lieu autrement que dans un songe ou dans

1. Deuxième partie, chap. XLVI, t. II, p. 314 de la traduction française.

une vision prophétique. » — « De même, ajoute-t-il un peu plus loin [1], qu'un homme croit voir dans un songe qu'il a fait un voyage dans un certain pays, qu'il s'est marié, et qu'après y être resté quelque temps, il lui est né un fils à qui il a donné tel nom, et qui s'est trouvé dans tel état et dans telle circonstance; de même les paraboles qui apparaissent dans la vision prophétique se traduisent en actions. Il y a aussi des actions que le prophète exécute avec des intervalles de temps auquel s'attache un sens parabolique. Mais tout cela n'existe que dans la vision du prophète, et ces actions n'ont rien de réel pour les sens extérieurs. » On dirait que l'auteur du *Moré-Nébouchim* a voulu répondre d'avance aux sarcasmes de Voltaire, lorsque, à propos des ordres donnés à Ézéchiel, il fait cette réflexion : « Loin de Dieu de faire de ses prophètes un objet de risée et un sujet de plaisanterie pour les sots, et de leur commander des actes de démence [2]. »

Jamais l'exégèse allemande de ce siècle et du précédent n'a rien avancé de plus hardi, et cet excès d'audace chez un théologien juif du XIIe siècle, chez le commentateur de la Mischna et l'abréviateur du Talmud, a de quoi nous confondre. Mais ce qui est peut-être encore plus digne d'étonnement, c'est que cette libre façon d'expliquer l'Écriture n'ôte rien à Maïmonide de son respect pour l'antique foi de ses pères. Il est même persuadé que, loin de l'ébranler, il l'assied sur de plus fortes bases et la met pour jamais à l'abri du scepticisme. Quant à la prophétie en particulier, il se flatte

1. Deuxième partie, chap. XLVI, t. II, p. 349-50 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 352.

de lui avoir laissé son caractère surnaturel en la faisant dépendre à la fois de la volonté divine et des lois générales de la nature humaine. En effet, il ne suffit pas, selon lui, pour devenir prophète, d'être doué d'une raison supérieure, d'une puissante imagination et d'une volonté énergique consacrée tout entière à la cause de la vérité, il faut encore un acte particulier, un *fiat* de la volonté suprême qui permette à ces facultés d'entrer en exercice et de produire tous leurs effets [1]. Un homme ordinaire, si nous en croyons Maïmonide, n'est pas plus propre à la prophétie qu'un âne ou une grenouille. Une âme privilégiée, comme celle qu'on vient de définir, et qui joint à ses qualités innées l'exercice de la méditation et la pratique de toutes les austérités, n'y parviendra pas davantage, s'il n'a été décidé, dès l'origine du monde, que son concours serait accepté et tiendrait une place dans l'histoire de la religion [2].

Mais on reconnaîtra ici la même illusion que nous avons déjà rencontrée dans la question des miracles. Du moment que la volonté divine est obligée de se conformer aux lois de la nature, il n'y a plus rien de surnaturel ni dans l'univers ni dans l'homme. Aussi la théorie de Maïmonide a-t-elle rencontré au sein de la Synagogue d'ardents adversaires. Mais plus nous le voyons pencher du côté de la philosophie et de la libre pensée, plus nous devons lui savoir gré d'avoir défendu, contre les philosophes de son temps, l'idée d'un Dieu créateur, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu personnel et spirituel, le seul qui soit digne de régner sur la conscience.

1. Deuxième partie, chap. XLII, p. 259-268.
2. *Ibid*. Voir particulièrement la page 263.

La personnalité divine nous fait naturellement penser à la personnalité humaine et nous conduit à nous demander quelle est, sur cette question, aussi intéressante pour la religion que pour la philosophie, l'opinion de Maïmonide. Si Maïmonide avait été conséquent, ou s'il avait osé prendre un peu plus de liberté avec les traditions philosophiques de son temps, il se serait bien vite aperçu qu'en admettant la volonté dans la nature divine comme une force réelle et indépendante, il était obligé de lui attribuer le même caractère dans la nature humaine, puisque c'est uniquement l'idée que nous en donne notre propre expérience, qui nous permet d'en tirer une preuve en faveur de la création. Mais la volonté de l'homme est bien près, pour lui, de se confondre avec l'intelligence, ou, pour mieux dire, avec la raison, seule faculté qui, selon les principes de sa psychologie, établisse une différence entre l'homme et la bête. Il est, en effet, à remarquer qu'en distinguant, avec toute l'école péripatéticienne, entre l'âme animale et l'âme rationnelle ou raisonnable, et en faisant de celle-ci la propriété distinctive de notre espèce, il n'entend pas du tout parler d'une âme humaine substantiellement différente de celle des autres êtres et capable de se suffire par elle-même, d'agir et de vivre par sa propre force : il veut dire seulement que nous possédons ce privilége refusé aux animaux, d'être éclairés par la raison. Les animaux partagent avec nous, à différents degrés, la vie proprement dite ou la faculté nutritive, la sensibilité, l'imagination et l'appétit; la raison, ici-bas, n'appartient qu'à nous [1].

1. Voyez les huit chapitres, chap. I; *Trait des fondements de la loi,*

Or, la raison, selon Maïmonide et tout l'aristotélisme arabe, étant à la fois active et spéculative, ou tantôt l'une, tantôt l'autre, absorbe nécessairement en elle la volonté. Il ne pouvait guère en être autrement avec l'idée que ces philosophes s'étaient faite de la nature et du rôle de l'intelligence dans l'univers entier. Ils distinguaient trois sortes d'intelligences : l'intellect passif ou matériel, qui n'est pas autre chose qu'une simple disposition dans l'homme à concevoir des idées générales, un état qui le rend propre à l'usage effectif de la raison ; l'intellect actif, dans lequel nous avons déjà reconnu la puissance préposée au gouvernement de la terre, la source immédiate de la prophétie, l'intelligence universelle ; enfin l'intellect acquis, produit par l'union de l'intellect actif avec les dispositions propres à la nature humaine : c'est-à-dire l'intelligence universelle devenue en quelque sorte notre propriété, et se manifestant dans les limites de notre conscience [1].

La conséquence de cette doctrine est facile à apercevoir. Si l'homme est tout entier dans la raison ou dans l'intelligence ; si l'intelligence est d'autant plus parfaite qu'elle est plus indépendante des facultés inférieures, et s'il n'y a pas d'autre activité que la sienne, c'est-à-dire que la pensée même élevée à son plus haut degré de généralité et d'abstraction, il n'y a pas de place pour la personnalité humaine, surtout après la mort; car tout ce qui est en dehors de l'intelligence

chap. III; le résumé que j'en ai donné dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. IV, p. 27; M. Munk, traduction du *Guide*, t. I, p. 210, note 1.

1. Voyez, avec les ouvrages cités plus haut, M. Munk, *Guide des égarés*, t. I, p. 304-308, note 1.

proprement dite, tout ce que nous empruntons d'individuel à la sensibilité, à l'imagination, à l'appétit des sens, doit nécessairement périr avec le corps, qui en est l'origine; et tout ce qui appartient à l'intelligence même, à la partie vraiment raisonnable de notre esprit, est destiné à se confondre avec l'intelligence universelle.

Maïmonide accepte formellement la première partie de cette conclusion, puisqu'il n'y a, selon lui, que les âmes des hommes supérieurs, de ceux qui vivent par la pensée, par la spéculation, qui soient réservées à l'immortalité. « Selon notre opinion, dit-il dans le *Guide des égarés* [1], les âmes des hommes d'élite, bien que créées, ne cessent jamais d'exister. » S'il n'y a que les âmes des hommes d'élite qui soient en possession de la vie éternelle, évidemment toutes les autres sont vouées au néant. C'est ce que Maïmonide affirme expressément dans un petit écrit intitulé *Chapitres de la béatitude* (*Pirké haçéla'ha*), dont la traduction hébraïque a été publiée, en 1765, à Amsterdam, avec d'autres opuscules, sous le titre général de *Péer hador*, c'est-à-dire l'*Ornement du siècle* [2]. Dans ce petit traité, dont l'authenticité me paraît difficile à révoquer en doute, nous lisons : « Pour les aveugles, qui ne connaissent pas d'autres plaisirs que les plaisirs des sens, il n'y a pas d'autre bonheur que celui qu'on peut obtenir en ce monde, ni d'autre châtiment capable de les affliger que la perte des seuls biens qu'ils connaissent. Et comme cette con-

1. Deuxième partie, chap. XXVII, p. 205 de la traduction française.
2. In-4°, 1765. Le nom du traducteur est *Mordechaï Rama*. L'original arabe des *Chapitres de la béatitude* est parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque impériale.

dition est précisément celle de la grande majorité des hommes, la Loi n'a pu promettre que des récompenses matérielles à quiconque obéit à ses commandements, et elle a dû effrayer par des châtiments de même nature ceux qui transgressent ses préceptes [1]. »

Voilà le ciel transformé en un cénacle de philosophes où n'entreront que ceux qui auront lu Aristote et Avicenne, et probablement aussi le *Moré-Nébouchim*. Du moins les âmes privilégiées sont-elles réellement sauvées? L'immortalité qui leur est promise après cette vie, n'est-ce point une immortalité illusoire? Si pure que puisse être leur existence à venir des pensées et des appétits de la terre, conserveront-elles encore quelque reste d'elles-mêmes, auront-elles une conscience particulière et qui leur permette de contempler la majesté divine sans être absorbées en elle? Par moments on serait tenté de le croire, et l'*intellect acquis*, seule partie de notre être qui soit appelée à survivre à la dissolution du corps, nous est représenté comme un être distinct, comme une nature spirituelle vraiment digne du nom d'âme, en un mot, comme une personne. Ainsi, nous lisons dans le *Guide des égarés* [2] que les âmes qui survivent à la mort ne sont pas la même chose que l'âme qui se produit dans l'homme au moment de sa naissance; car celle-ci n'est qu'une simple disposition, une virtualité, une chose qui n'existe qu'en puissance, tandis que l'âme qui persiste quand le corps n'est plus est quelque chose de réel, ou qui existe en acte. Non-seulement l'immortalité est attribuée ici à un être

1. *Péer hador*, f° 35, v°, col. 1.
2. Première partie, chap. LXX, t. II, p. 327 de la traduction française.

véritable et non pas à une abstraction; mais on reconnaît plusieurs âmes immortelles, et par là on conserve à chacune son caractère personnel. Voici un autre passage où la même pensée semble se présenter sous une forme à la fois plus concise et plus claire : « Sache que nous aurions dû comparer le rapport de Dieu avec l'univers à celui qui existe entre l'*intellect acquis* et l'homme; car cet intellect, lui aussi, est autre chose qu'une faculté dans un corps; il est, en réalité, séparé du corps sur lequel il s'épanche [1]. » Si notre âme immortelle est à notre corps ce qu'un Dieu créateur est à la nature, comment hésiter à lui reconnaître tous les attributs de la personnalité?

Mais l'espérance qu'on peut fonder sur ces paroles est bientôt détruite par des paroles contraires. Ce qui est incorporel, dit Maïmonide [2], n'admet point l'idée de nombre, à moins que ce ne soit une force inhérente à un corps. Les forces de cette espèce, on peut les énumérer en faisant l'énumération des objets matériels dans lesquels elles résident; mais les *choses séparées*, qui ne sont ni des corps, ni des forces ou des propriétés de la matière, n'admettent aucunement l'idée de nombre, si ce n'est dans ce sens qu'elles sont des causes et des effets les unes des autres [3].

Rejeter absolument l'idée de nombre, c'est-à-dire l'idée de pluralité, en dehors du monde spirituel, c'est nier la pluralité des âmes ou des pures intelligences,

1. Première partie, chap. LXXII, p. 373 de la traduction française.
2. Deuxième partie, introduction, 16e proposition; t. II, p. 15 de la traduction française.
3. Je résume et j'interprète, plutôt que je ne cite, la traduction de M. Munk.

c'est confondre dans une existence unique tout ce que notre esprit peut concevoir comme indépendant ou distinct de la matière. Cependant, puisque les choses immatérielles restent subordonnées les unes aux autres à titre d'effets et de causes, cela n'est-il point suffisant pour que nous puissions les maintenir séparées en leur accordant à chacune une conscience particulière? Ce ne serait pas la première fois que des philosophes spiritualistes, et même mystiques, auraient accueilli cette idée. Swedenborg, Henri Morus, et, avant eux, Avicenne, tout en supprimant dans le monde spirituel l'espace, la quantité et la pluralité mathématique, se représentaient cependant les âmes et les esprits, après la cessation de la vie, comme des êtres distincts, comme des existences individuelles. Mais la planche de salut qu'il nous a montrée un instant, Maïmonide ne tarde pas à la retirer; car l'exception qu'il vient de faire au principe de l'unité intellectuelle ne s'applique en aucune manière, dans sa pensée, à la partie immortelle de notre âme. Les choses incorporelles, pour échapper à leur identification, doivent avoir entre elles des rapports de cause à effet. « Or ce qui survit de Zeid n'est ni la cause ni l'effet de ce qui survit de Amr; c'est pourquoi l'ensemble est *un* en nombre, comme l'a montré Abou-Becr-ibn-al-Çayeg [1]. » En d'autres termes, toutes les âmes humaines, après la mort, se réunissent en une seule âme; toutes les intelligences vont se confondre avec l'intelligence universelle, avec l'intelligence active dont elles ne sont, après tout, qu'une

1. Première partie, chap. LXXIV, t. I, p. 434 de la traduction française.

émanation. C'est la doctrine d'Ibn-Bâadja, attribuée généralement à Averrhoès, bien qu'elle ait existé avant lui; ou, pour rester complétement dans la vérité, c'est la doctrine de l'école d'Alexandrie. Voilà donc le panthéisme alexandrin qui, dans la question de la personnalité humaine et de l'immortalité de l'âme, prend sa revanche de l'échec qui lui a été infligé dans la question de la nature divine et de ses rapports avec le monde. C'est une nouvelle preuve de la lutte qui existe, dans l'esprit de Maïmonide, entre son système et sa foi; entre son bon sens naturel ou les instincts religieux de sa race, et ce qui passait alors pour les arrêts irrévocables de la science.

Malgré cela, je ne puis me résigner à croire que le défenseur de la liberté divine et de l'idée de la création ait complétement sacrifié à la philosophie de son temps l'immortalité de l'âme humaine, et je suis encouragé dans ce doute par le langage non-seulement religieux, mais mystique, qu'on observe dans les *Chapitres de la béatitude*. Nous y rencontrons à chaque pas des images comme celle-ci : la lampe qui éclaire pendant la nuit les œuvres de la femme forte, cette lampe qui ne s'éteint jamais, c'est l'âme raisonnable de l'homme qui a reçu de l'intelligence universelle le don de l'activité et de l'immortalité. Quand nous lisons dans le Cantique des Cantiques : « Le roi m'a fait entrer dans ses appartements; réjouissons-nous et soyons remplis d'allégresse, » cela s'applique aussi à l'âme humaine, à l'âme qui s'est approprié la vérité éternelle, et que Dieu doit un jour recueillir près de lui [1]. Cette autre parole de

1. *Péer hador*, f° 35, r°, col. 1.

l'Écriture : « Nous louerons le Seigneur aujourd'hui et pendant l'éternité, » doit également s'entendre de ceux qui servent Dieu dans ce monde, qui forment le peuple des justes, qui mettent leur bonheur dans la sainte union à laquelle ils aspirent, et qui persistent dans cette félicité en ne cessant de l'accroître jusqu'à la fin des choses [1]. Sans doute, il n'y a rien dans ce langage figuré qui réserve expressément les droits de l'individu; mais il me semble que le néant (car une immortalité sans conscience n'est pas autre chose pour l'homme) ne peut être célébré avec de pareils accents. Il faut remarquer en outre que les *Pirké haçéla'ha* sont postérieurs au *Moré-Nébouchim,* et que Maïmonide ne se pique pas toujours d'être conséquent.

V

Nous avons à présent tout entier, dans notre propre langue et dans le texte original, avec les documents nécessaires pour en garantir ou en expliquer le sens, le monument le plus complet qui existe du génie philosophique et théologique non-seulement des Juifs, mais des Arabes, à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle. On y trouve réuni et coordonné dans

1. *Ubi supra,* f° 35, v°, col. 2.

l'intérêt d'un système plus ou moins homogène, comme on voit des constructions diverses rassemblées dans un palais plus ou moins régulier, tout ce que ces deux races possédaient alors de connaissances ou de doctrines particulières sur les différentes branches des connaissances humaines, principalement sur les mathématiques, l'astronomie, la physique, la médecine et l'histoire naturelle.

Malgré le plan que l'auteur s'est tracé et sa résolution d'y rester fidèle, les trois parties dont se compose le *Guide des égarés* ne restent point renfermées dans des limites précises. Aussi ne faut-il point s'attendre, en passant de la seconde à la troisième, à rencontrer sur-le-champ des questions qui n'ont pas encore été traitées. Les sept premiers chapitres de cette troisième partie ne sont pas autre chose qu'une continuation de la précédente. Reprenant la prophétie au point où celui-ci l'avait conduite, ils nous montrent par un exemple l'usage qu'on en peut faire dans l'interprétation des Écritures; ils nous offrent à mots couverts une explication, nous ne dirons pas rationnelle, mais rationaliste, de la vision d'Ézéchiel. Et cette explication, présentée avec tant de précaution et de mystère, sait-on à quoi elle se réduit? A attribuer au prophète hébreu le système cosmologique des péripatéticiens arabes, c'est-à-dire celui que les Arabes avaient emprunté aux péripatéticiens d'Alexandrie.

Les quatre animaux symboliques que le prophète aperçut des bords du fleuve Kébar dans les cieux entr'ouverts, ce sont les quatre sphères principales du ciel, à savoir : les deux sphères du soleil et de la lune, celle des cinq autres planètes, celle des étoiles fixes.

Les quatre faces et les quatre ailes dont chacun de ces animaux est pourvu nous représentent les quatre causes par lesquelles s'explique le mouvement des sphères célestes : d'abord la figure même de la sphère, puis son âme, puis son intelligence, enfin l'intelligence supérieure, l'intelligence séparée vers laquelle la porte son désir. Dans le pied arrondi et privé d'articulations dont ces mêmes animaux se servent pour marcher, qui ne reconnaîtrait le mouvement circulaire et continu des sphères? Leur double action, l'une par laquelle elles engendrent les êtres, l'autre par laquelle elles les conservent, c'est ce que signifient les deux mains de l'animal. Par les quatre roues il faut entendre les quatre éléments, qui, se transformant les uns dans les autres, ne peuvent être mieux représentés que par cette image. Le firmament et le trône sur lequel on aperçoit comme une figure humaine, c'est le ciel supérieur ou la sphère diurne et l'intelligence supérieure qui la dirige; car si l'on avait voulu désigner Dieu lui-même, on ne lui aurait attribué ni la forme humaine, ni aucune autre forme. Dieu, ou plutôt son action invisible, l'esprit dont il pénètre et avec lequel il conserve toute la création, est figuré par un autre symbole : c'est le vent qui soutient et dirige les animaux, les roues et le char tout entier.

Assurément, l'explication de Maïmonide, prise à la lettre, est inadmissible; mais peut-être n'a-t-il pas tort de supposer que la vision d'Ézéchiel, à laquelle les kabbalistes ont rattaché toutes leurs idées philosophiques, n'est qu'une exposition symbolique d'un certain système du monde, adopté par le génie hébraïque sous l'inspiration de la vieille civilisation babylonienne. Les

rédacteurs du Talmud conviennent eux-mêmes que sous cette influence étrangère, pendant que l'élite de leur nation était exilée dans l'empire des rois d'Assyrie, les Israélites ont changé leur calendrier et accepté des idées nouvelles sur les attributions et la classification des anges; nous voyons un peu plus tard, dans ce même milieu, apparaître parmi eux le dogme de la résurrection, dont les anciens prophètes ne nous offrent pas la moindre trace; pourquoi n'auraient-ils pas également emprunté aux sages de la Chaldée, sauf à les mettre d'accord avec le dogme de la création et le principe du monothéisme, leurs idées sur l'astronomie et la composition de l'univers?

Nous revenons également sur nos pas lorsque Maïmonide, après avoir défendu, dans la seconde partie de son livre, l'idée de la création contre l'hypothèse de l'éternité du monde, se propose ici de justifier la Providence des accusations qu'on a tirées contre elle de l'existence du mal, et veut montrer qu'elle peut se concilier avec la liberté humaine. Ces considérations sont, en effet, inséparables des arguments que la raison fait valoir en faveur d'un Dieu créateur; car si Dieu n'est pas simplement le nom de la nécessité, si l'on est forcé de lui reconnaître la sagesse et la toute-puissance, il faut que la marque de ces attributs se laisse apercevoir dans ses œuvres.

C'était une doctrine reçue chez tous les philosophes de l'école d'Alexandrie, d'où elle a passé chez un grand nombre de philosophes modernes, que le mal, à proprement parler, n'existe pas, qu'il n'est que la privation, c'est-à-dire l'absence du bien ou un moindre bien, comme les ténèbres sont l'absence de la lumière; que,

par conséquent, il ne peut être imputé à Dieu, puisque Dieu est l'auteur de l'être, non du néant. Cette doctrine est adoptée par Maïmonide, qui l'applique également au mal physique et au mal moral. Le mal physique, selon lui, est surtout représenté par la mort, la maladie et la pauvreté. Or il est évident que la mort n'est que la privation de la vie; la maladie, celle de la santé; et la pauvreté, celle de la richesse. Il n'en est pas autrement du mal moral, c'est-à-dire des vices et des crimes du genre humain, des guerres qui éclatent entre les peuples, et des haines qui poussent les individus à se faire souffrir les uns les autres autant qu'il est en leur pouvoir. Tous ces fléaux ont leur commune origine dans l'ignorance, et l'ignorance n'est que l'absence de la science. L'ignorant ressemble à l'aveugle qui se blesse lui-même et ses semblables en se heurtant contre les passants ou contre les choses qui l'environnent : « La connaissance de la vérité fait cesser l'inimitié et la haine. » Voilà pourquoi le prophète nous peint la vérité et la paix comme inséparables, le triomphe de l'une devant amener nécessairement le triomphe de l'autre [1].

En dépit de l'ignorance qui l'obscurcit, des vices qui la dégradent et des misères de toute espèce qui la traversent, cette existence que Dieu nous a donnée, quand on tient compte des facultés qu'elle met en œuvre et du degré de développement dont elles sont susceptibles, ne peut être considérée que comme un immense bienfait. Bornés comme nous le sommes par ce fait même que nous sommes des êtres créés et que notre âme est

1. Tome III, chap. XI, p. 65 et 66.

unie à un corps, nous ne pouvons pas prétendre à la perfection de l'infini, ni à la félicité des purs esprits; mais rien n'est plus injuste que de soutenir que c'est une loi de la nature que la part du mal l'emporte dans notre vie sur celle du bien. Que de maux dont nous sommes les seuls auteurs et que nous pourrions nous épargner! Que de biens dont nous sommes privés et qu'il ne tiendrait qu'à nous d'acquérir si, au lieu d'obéir à nos passions, nous voulions leur commander!

Et quand il serait vrai que le mal existe relativement à l'homme et qu'il envahit la surface de la terre, nous n'aurions pas encore le droit de dire qu'il est dans l'ensemble de la création, qu'il est dans la structure et dans l'existence même de l'univers. Ici Maïmonide se sépare de la tradition religieuse, de l'opinion unanime de ceux qui ont foi dans la Bible pour se livrer à la hardiesse de son esprit essentiellement philosophique.

Pour être admis à se plaindre de l'imperfection de l'univers, il faudrait montrer qu'il est au-dessous de ce qu'il devrait être, qu'il n'atteint pas la fin pour laquelle il a été créé. Or, cette fin, qui oserait se flatter de la connaître? En bornant nos recherches à notre misérable planète, nous pouvons bien nous rendre compte de la fin particulière, de la fin relative des individus qui vivent sur sa surface, et bien mieux encore de celle de chacun de leurs organes; mais la fin des espèces nous échappe, à plus forte raison celle de la terre elle-même : comment donc découvririons-nous celle de la nature tout entière? Affirmer que le monde a été créé pour servir aux besoins de l'homme, et l'homme pour connaître et adorer Dieu, ce n'est pas résoudre la question; car on a le droit de demander comment

Dieu a besoin d'être connu et adoré du genre humain [1].

Mais non-seulement cette proposition si communément acceptée ne répond pas à la question, elle renferme encore, si nous en croyons Maïmonide, une notable absurdité : car quoi de plus absurde que de supposer que ces astres innombrables qui peuplent l'espace n'ont été créés que pour la terre, que l'univers n'existe que pour l'homme, que le tout a été fait pour la partie? Les seules dimensions des sphères célestes et les distances qui nous en séparent sont une preuve manifeste qu'il n'en saurait être ainsi, et, à cette occasion, Maïmonide reproduit quelques-uns des calculs astronomiques de son temps. Il regarde comme une vérité démontrée qu'entre le centre de la terre et le sommet de la sphère de Saturne, il y a une distance qui ne pourrait être franchie qu'en huit mille sept cents années de trois cent soixante-cinq jours, en comptant que chaque jour on parcourrait un espace de quarante milles et en évaluant chaque mille à deux mille coudées [2]. Si de la distance des astres on veut passer à leur volume, il nous apprendra que plusieurs d'entre eux forment chacun une masse qui est de quatre-vingt-dix fois supérieure à celle de notre globe. Qu'est-ce qu'il aurait pensé s'il avait connu, avec le vrai système du monde, les calculs astronomiques de nos jours? La conclusion qu'il en aurait tirée n'aurait cependant pas pu différer beaucoup de celle qu'il expose dans ces lignes : « Or, si la terre tout entière n'est

1. Tome III, chap. XIII, p. 82-98 de la traduction française.
2. *Ibid.*, chap. XIII, p. 99.

qu'un point imperceptible relativement à la sphère des étoiles, quel sera le rapport de l'espèce humaine à l'ensemble des choses créées? Et comment alors quelqu'un d'entre nous pourrait-il s'imaginer qu'elles existent en sa faveur et à cause de lui, et qu'elles doivent lui servir d'instrument[1]? » Cela ne veut pas dire que la terre et l'homme ne retirent aucun avantage de l'existence des corps célestes avec lesquels ils se trouvent en rapport, et que l'Écriture nous trompe lorsqu'elle affirme qu'ils ont été créés pour éclairer la terre. Non, le langage de l'Écriture est conforme à la vérité, et il est incontestable que nous recevons du soleil la lumière et la chaleur de nos jours, que nous devons à la lune et aux étoiles la pâle clarté de nos nuits; mais ces bienfaits sont la conséquence, non le but de la conformation du ciel. La thèse de Maïmonide n'est donc pas la même que celle de Spinoza : il ne rejette point le principe des causes finales, et même il le compte avec Aristote parmi les principes nécessaires. Seulement il veut que notre fin particulière soit subordonnée à la fin suprême de la création, et que dans l'ordre universel nous ne prenions qu'une part proportionnée à notre importance, au lieu de le rapporter tout entier à nous, au lieu de le faire reposer en quelque façon sur nos têtes. C'est ainsi que dans la société, à l'abri d'un gouvernement stable et régulier, la sécurité de chacun est comprise dans la sécurité de tous, et rien ne serait comparable à la vanité et à la sottise d'un simple particulier qui voudrait soutenir que ce gouvernement n'a été fondé que dans son intérêt privé, pour défendre sa vie

1. Chap. XIV de la traduction, p. 101.

contre les assassins et ses biens contre les voleurs [1].

Ce n'est pas assez que la Providence soit sortie triomphante des objections qu'a fournies contre elle l'existence du mal, il faut que nous nous en fassions une idée plus directe, c'est pour notre esprit un besoin de rechercher quelle est la nature et quelle est l'étendue de l'action qu'elle exerce sur le monde. Cette question, aussi vieille que la pensée humaine, et qui n'a pas été agitée avec moins de passion par les croyants et les théologiens que par les philosophes, a donné naissance, d'après les calculs de Maïmonide, à quatre opinions différentes, à cinq si l'on y ajoute la doctrine d'Épicure; mais une doctrine qui consiste à dire que tout ce qui arrive dans l'univers et que l'univers lui-même est l'effet du hasard, est moins une définition qu'une négation de la Providence, une négation incompatible avec l'idée de Dieu.

D'après la première de ces opinions, la Providence ne protége que ce qui est éternel et invariable, c'est-à-dire les corps célestes et les espèces qui vivent sur la terre; mais elle ne descend pas à ce qui change et périt, elle ne s'occupe point des individus. Cette manière de voir, étroitement liée à l'hypothèse de l'éternité du monde, Maïmonide l'attribue à Aristote. Mais, ainsi que M. Munk le remarque avec justesse, elle appartient aux péripatéticiens arabes, non à l'auteur de la *Métaphysique*, pour qui Dieu, absolument étranger au monde, n'est que la cause première du mouvement et la cause finale de l'univers.

La seconde opinion est précisément le contraire de

1. Chap. XIII, p. 95.

celle-là. C'est celle que professe la secte théologique des Asharites, espèce de prédestinatiens musulmans qui donnent une telle place à l'intervention directe de la Divinité, non-seulement dans le gouvernement général de la création, mais dans les moindres accidents de la nature et de la vie humaine, que tout est prévu, que tout est réglé d'avance par les décrets de la sagesse éternelle, et que l'idée de la Providence se confond absolument avec celle de la fatalité.

Une autre secte musulmane, celle des Kadrites, nous représente la troisième opinion, ou la quatrième en comptant celle d'Épicure. Elle consiste à penser que l'homme a tout pouvoir sur ses actions et reste libre de choisir entre le bien et le mal. Aussi l'intervention de la Providence ne se fait-elle sentir dans sa destinée que pour lui assurer la récompense ou le châtiment qui lui sont dus. Telle est aussi la croyance des Motazals, avec un degré d'exagération qui touche à la folie. Sous prétexte de mettre la justice divine à l'abri de tout reproche, ces sectaires ont imaginé qu'il n'y a pas un seul être qui, souffrant sur la terre des douleurs imméritées, ne soit destiné, si vil qu'il paraisse à nos yeux, à en recevoir une compensation dans une autre vie. Ils admettent donc aux jouissances et aux peines de la vie à venir les animaux aussi bien que les hommes, et jusqu'aux insectes que nous écrasons sous nos pieds ou qui sont dévorés par les autres espèces vivantes [1].

Enfin cette énumération se termine par la doctrine que Maïmonide expose en son propre nom, tout en s'efforçant de la présenter comme la seule conforme à

1. Chap. XVII, p. 123.

l'Écriture et à la tradition. Il approuve en général la proposition que les Arabes ont mise sur le compte d'Aristote, et selon laquelle la Providence, uniquement occupée des astres et des espèces, ne s'abaisse pas jusqu'aux individus; mais il fait une exception en faveur des individus de l'espèce humaine. Ceux-ci, doués de la raison et de la liberté, forment par là même un monde à part dans l'universalité des êtres. Il ne suffit pas qu'ils soient gouvernés par les lois de la nature, c'est-à-dire du monde physique; leurs facultés réclament impérieusement l'intervention des lois de la justice, il faut qu'ici-bas ou ailleurs leur sort soit en harmonie avec leurs actions. Voilà pourquoi il est impossible qu'ils ne soient pas l'objet d'un regard particulier du souverain régulateur des choses. Mais ce regard n'est pas le même pour tous. « La Providence divine suit l'épanchement divin [1], » ce qui signifie que son action est proportionnée au rang que nous avons conquis par la méditation et par les œuvres dans la hiérarchie des intelligences. « La Providence divine, dit Maïmonide [2], ne veillera donc pas d'une manière égale sur tous les individus de l'espèce humaine; au contraire, elle les protégera plus les uns que les autres, à mesure que la perfection humaine sera plus ou moins grande. »

Le dogme de la création, le principe des causes finales, le libre arbitre, l'intervention de la Providence non-seulement dans le gouvernement de la nature et de l'humanité, mais dans les destinées particulières de chacun de nous en proportion de son mérite

1 Chap. XVII, p. 130.
2 *Ibid.*, p. 137.

et de son intelligence, voilà ce que Maïmonide, en se montrant plus ou moins conséquent, mais avec une sincérité parfaite, s'est efforcé de comprendre dans son système philosophique : comment, après cela, ne voir en lui qu'un pur averrhoïste et le véritable maître de Spinoza?

A la question de la Providence semblerait se rattacher celle de la prescience; mais Maïmonide ne les distingue pas l'une de l'autre, la prescience faisant partie de la sagesse divine, qui est elle-même inséparable de l'action de Dieu sur l'ensemble des êtres. Quant aux objections qu'on a tirées de la prescience contre la liberté de l'homme et la justice de Dieu, elles sont écartées par cette sage considération que nous ne pouvons nous faire une idée de la manière dont la Divinité perçoit le présent et prévoit l'avenir, ni même de ce qu'est pour elle la division du temps. « Il n'y a rien de commun, dit-il[1], entre notre science et sa science, comme il n'y a non plus rien de commun entre notre essence et la sienne. » Au lieu de s'attacher à un problème insoluble, il aime mieux, comme il l'a fait pour les autres points essentiels de sa philosophie, chercher dans l'Écriture la confirmation de ses idées sur la Providence. C'est au livre de Job qu'il s'adresse dans ce dessein.

Déjà quelques-uns des auteurs du Talmud, beaucoup plus hardis que bien des théologiens modernes, avaient non-seulement mis en question, mais nié formellement l'existence de Job[2]. Maïmonide, se rangeant

1. Chap. xx, p. 151.
2. Talmud de Babylone, *Traité de Baba Cathra*, f° 15, r°.

à cet avis, affirme que le livre de Job est une parabole (nous nous servons de ses propres expressions) qui a pour but d'exposer les opinions des hommes sur la Providence. Aussi, grâce à la liberté que lui donne sa méthode d'exégèse, n'a-t-il pas de peine à reconnaître, dans les discours prononcés par les cinq personnages de ce drame biblique, les opinions entre lesquelles il a lui-même partagé les théologiens et les philosophes. Nous n'avons donc pas à y revenir. Mais il y a dans ce curieux commentaire d'autres traits qui méritent d'être cités. Ainsi, puisque Job est un être imaginaire, pourquoi Satan serait-il un être réel? Satan, pour l'auteur du *Guide des égarés*, n'est en effet que la personnification allégorique du mal, c'est-à-dire d'une chose qui n'existe pas ou qui répond à une pure négation, le mal, comme on nous l'a déjà dit, étant simplement la privation du bien. La privation étant issue de la matière, l'écrivain sacré a raison de nous montrer Satan errant sur la terre et la parcourant en tous sens. Le monde supérieur, sur lequel la matière n'a point de prise, est hors de ses atteintes. Quant aux *fils de Dieu*, ils représentent le bien, qui vient directement du Créateur, les sphères incorruptibles qui peuplent le ciel et les pures intelligences qui les dirigent[1].

Ce n'est qu'après avoir ainsi complété, au nom de la raison et de la révélation, sa doctrine métaphysique, que Maïmonide aborde enfin l'objet propre de cette dernière partie de son ouvrage, c'est-à-dire l'explication rationnelle des lois et des prescriptions du Pentateuque, ou, pour nous servir d'une expression autori-

1. Chap. XXII, p. 159-171.

sée par un illustre exemple, l'Esprit des Lois de l'Ancienne Alliance. Tous les commandements de Dieu ont nécessairement, selon lui, un but raisonnable, autrement ils ne seraient pas dignes de la souveraine sagesse. Les uns se proposent le bien du corps, les autres le bien de l'âme, d'autres l'ordre et la paix de la société. Il se croit donc le droit d'en chercher le principe soit dans la physique et dans l'hygiène, soit dans la morale, soit dans la politique. Mais il y en a beaucoup qui résistent à ces moyens de justification. Sommes-nous pour cela autorisés à les tenir pour arbitraires? Non, il en faut chercher la raison dans l'histoire, dans les coutumes et les rites consacrés chez les anciens peuples de l'Orient et dont les uns, parce que l'esprit du temps ne pouvait s'en passer, ont dû être conservés par le législateur des Hébreux, tandis que les autres, incompatibles avec les bonnes mœurs ou avec le dogme monothéiste, avaient besoin d'être énergiquement combattus par des coutumes contraires. C'est ainsi que Maïmonide, frayant la route à la critique moderne, fait intervenir dans son système d'exégèse l'histoire des religions antérieures au mosaïsme. « J'ai lu, dit-il[1], tout ce qui est relatif à l'idolâtrie, et je crois qu'il ne reste aucun livre sur cette matière, traduit en langue arabe, que je n'aie lu et médité. Par ces livres, j'ai compris les motifs de tous les préceptes mosaïques qu'on pourrait croire avoir été décrétés par la volonté de Dieu sans qu'il soit permis d'en deviner les motifs. »

On comprend sur-le-champ l'intérêt qui s'attache à

1. Dans une lettre citée par M. Munk, préface, p. VII.

ce genre d'explications; et, en effet, elles forment la partie la plus attachante, la plus curieuse, la plus originale du troisième volume de la savante traduction de M. Munk. Maïmonide nous apprend qu'il les a puisées pour la plupart dans le vieux culte des Sabiens et dans un livre devenu célèbre sous le nom d'*Agriculture nabatéenne*. Mais que faut-il entendre par *Sabiens?* Sous cette dénomination, le Coran désigne une secte religieuse à laquelle le prophète de l'islamisme reconnaît des livres révélés, et qu'il croit digne de prendre part aux félicités de la vie future. On a cru reconnaître à ces traits les Mendaïtes ou Chrétiens de saint Jean. Que cette opinion soit fondée ou non, il est de toute évidence que le respect et l'indulgence de Mahomet ne sauraient s'appliquer aux Sabiens idolâtres dont parle Maïmonide. Ceux-ci ne peuvent être que les peuples de la Mésopotamie et des contrées environnantes, païens superstitieux et corrompus dont le culte, adressé aux astres et à d'impures idoles, mêlait la férocité à la licence. S'ils revendiquent le nom de Sabiens, cela ne peut être, selon l'observation très-fondée de M. Munk, que depuis l'avénement de l'islamisme et pour se placer en quelque sorte sous la protection du Coran.

Quant à l'*Agriculture nabatéenne*, c'est en 291 de l'hégire, ou 904 de notre ère, qu'un certain Abou-Becr-Ahmed-ben-Ali-Ibn-Wa'hschiyya la fit paraître pour la première fois. Issu d'une famille chaldéenne ou nabatéenne qui s'était convertie à la religion de Mahomet, il se donnait simplement pour le traducteur arabe de ce livre, qu'il assurait avoir été écrit dans la vieille langue de sa race par le Chaldéen Kothâmi. Kothâmi

est probablement un personnage imaginaire; mais, réel ou supposé, on se sert de son nom pour citer des auteurs d'une antiquité poussée au delà des droits même de la fiction; entre autres Seth, Adam, et un troisième encore plus ancien, Yanbouschad, qu'on nous présente comme le précepteur d'Adam. Pendant longtemps l'*Agriculture nabatéenne* n'a été connue en Europe que par les extraits qu'on en trouve dans le *Guide des égarés*. Mais les savants européens ont pu, dans ces dernières années, s'en faire une idée plus complète par le texte arabe. Malheureusement, les conclusions auxquelles cette étude les a conduits sont loin de s'accorder. D'après M. Étienne Quatremère[1], l'œuvre attribuée à Kothâmi remonterait au moins au VI[e] siècle avant l'ère chrétienne. Un autre orientaliste, M. Chwolson, la fait naître au XIV[e] siècle avant la même ère. Une critique plus sévère est venue lui ôter le prestige de cette vénérable antiquité. On lui a trouvé le même caractère et, naturellement, on a été amené à lui attribuer la même date qu'à une foule d'autres ouvrages de ce genre, composés pendant les premiers siècles de la naissance de Jésus-Christ, et attribués à Adam, à Énoch, à Orphée, à Mercure Trismégiste. Au milieu d'un mélange confus de préceptes d'agriculture, de légendes mythologiques, de pratiques superstitieuses et de documents imaginaires sur l'origine des peuples de la Mésopotamie, on a surpris des connaissances évidemment empruntées à la science grecque, et l'on a fini par se convaincre qu'Ibn-Wa'hschiyya n'était pas le

1. Il n'en connaissait, il est vrai, que deux parties sur neuf : la deuxième et la troisième.

traducteur, mais l'auteur de l'*Agriculture nabatéenne*. Cependant il est impossible qu'à cette compilation ne se soient pas mêlées des traditions véritablement anciennes, que l'auteur a pu puiser dans sa propre famille et dans lesquelles se sont conservés l'esprit, les croyances, les mœurs des peuples idolâtres de la Chaldée. C'est parce qu'il y a reconnu les traces encore vivantes d'une religion contemporaine des prophètes que Maïmonide y a cherché les moyens de justifier les lois du Pentateuque qui semblent les plus contraires à la raison.

Pourquoi, par exemple, étant venu révéler à son peuple l'existence du Dieu unique qui règne sur l'univers, du Dieu parfait et infini qui trouve en lui-même une félicité sans bornes, du *Dieu des esprits*, pour qui les richesses et les présents de la terre ne sont qu'un pur néant, le législateur des Hébreux a-t-il ordonné en si grand nombre et avec tant d'insistance les sacrifices, les offrandes, les libations? Comment a-t-il pu dire que la chair des victimes brûlée sur l'autel était pour l'Éternel une odeur agréable? L'usage des sacrifices, nous répond Maïmonide, était universellement répandu chez les hommes; il était, dans ces temps reculés, le fond même de toute religion, et aucun peuple, pas plus les Israélites que les nations idolâtres, ne pouvaient s'en passer. Que fallait-il faire dans cette situation? Exiger pour le compte du vrai Dieu les hommages que l'on rendait aux dieux imaginaires du paganisme et qui leur seraient restés si on ne les avait détournés vers un but sacré. C'est le parti que prit Moïse sous l'inspiration divine. La même raison lui persuada qu'un temple était nécessaire et que le sacer-

doce devait être l'apanage d'une tribu particulière, quoique Israël tout entier soit présenté dans ses livres comme un *peuple de prêtres*. Mais aucun des prophètes qui lui ont succédé ne s'est mépris sur ses intentions. Tous parlent des sacrifices et du culte extérieur en général comme d'une chose presque indifférente quand on les compare au culte intérieur, à la méditation, à la prière, aux bonnes œuvres, à la pratique intègre de la charité et de la justice, à la connaissance et à l'amour de Dieu. Tous, quand on les sépare de l'esprit qui les purifie et des vertus qu'exige la Loi, les peignent comme un objet d'horreur et de dégoût pour Jéhovah. « Que me fait à moi, dit Isaïe, parlant en son nom, que me fait à moi la multitude de vos sacrifices? Je suis rassasié de béliers, de graisse de veaux [1]. » Le même langage se trouve dans la bouche de Samuel, de Jérémie, du Psalmiste. Pour montrer que l'usage des sacrifices n'est, dans la législation de Moïse, qu'une concession et une exception, Maïmonide fait observer qu'ils n'étaient autorisés que sur l'autel de Jérusalem, tandis qu'il n'existe aucun lieu déterminé pour la prière, la méditation et la pratique du bien [2].

Forcé de conserver les sacrifices, Moïse a eu soin, par le choix des victimes, de les tourner complétement contre les croyances et les rites des nations idolâtres. Ainsi les Sabiens, qui adoraient les démons, les représentaient communément sous forme de boucs et partageaient avec le symbole, le même que nous rencontrons dans les histoires de sorcellerie de l'Europe chrétienne,

1. Isaïe, chap 1, v. 2.
2. Chap. XXXII. p. 257.

les hommages qu'ils croyaient dus à la Divinité. Le bélier, rappelant la constellation de ce nom, était particulièrement cher à l'Égypte. Aussi, comme nous le voyons dans la Genèse, par le récit de l'émigration de Jacob, la vie pastorale y était-elle considérée comme un objet d'horreur. Ce sont encore les Égyptiens qui élevaient des temples en l'honneur du dieu Apis. Mais le bœuf était aussi un animal sacré pour d'autres peuples, principalement pour ceux de l'Inde[1]. C'est précisément pour cela que le bélier, le bouc, le bœuf ou la génisse jouent le principal rôle dans les sacrifices ordonnés par la loi du Sinaï. Elle voulait, selon les expressions de Maïmonide, qu'on s'approchât de Dieu par l'acte même que les idolâtres considéraient comme le plus grand crime, et qu'on cherchât dans cet acte le pardon des péchés[2]. Les animaux dont nous venons de parler appartenant d'ailleurs à des espèces communes, placées à la portée du pauvre comme du riche, faisaient contraste avec les sacrifices pompeux et recherchés auxquels se plaisaient les cultes païens.

Beaucoup d'autres lois du Pentateuque dérivent du même principe ou se rattachent, si nous en croyons Maïmonide, au dessein formé par le législateur des Hébreux de créer en tout et pour tout un antagonisme indestructible entre le culte de l'Éternel et celui des faux dieux. Une de ces lois qui excite le plus notre étonnement, dans un code où la pitié et l'humanité sont recommandées avec tant de force, c'est celle qui

1. Il est évident que Maïmonide confond ici le bœuf avec la vache; mais peut-être veut-il parler des Parsis de l'Inde, dont le culte donne également une place très-importante au bœuf.

2. Chap. XLVI, p. 363.

prononce la peine de mort contre le crime imaginaire de la magie; c'est celle qui répète si souvent, comme si elle craignait de tomber en désuétude [1], qu'il ne faut laisser vivre sur le territoire d'Israël ni sorcier, ni sorcière, ni nécromancien. Mais l'auteur du *Guide des égarés* nous fait remarquer que la pratique de la magie, sur laquelle d'ailleurs il nous fournit, d'après l'*Agriculture nabatéenne*, les détails les plus curieux, était étroitement liée, chez les peuples de la Chaldée, à l'idolâtrie, ou, pour parler plus exactement, à l'astrolâtrie, et qu'il fallait se résoudre ou à les laisser subsister ou à les exterminer ensemble. Or, comment laisser subsister l'idolâtrie au sein d'un peuple uniquement créé pour la détruire et dont la constitution politique et l'organisation civile, aussi bien que les institutions religieuses, reposaient entièrement sur l'idée d'un seul Dieu? C'était une question de vie et de mort pour le peuple élu, et devant cette question de salut non-seulement pour les douze tribus d'Israël, mais pour le genre humain, le législateur avait le droit d'être sévère pour les individus [2] ! On pourrait demander à Maïmonide ce que devient, avec cette logique inexorable, l'article le plus essentiel de la loi divine, celui qui nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, et le récit biblique qui nous apprend que tous les hommes sont frères, puisqu'ils descendent également d'Adam. Mais ces considérations n'étaient point à l'usage du XII[e] siècle, et moins encore de l'époque bar-

1. Voyez Exode, chap. XXII, v. 17; Deutér., chap. XVII, v. 2; Lévitique, chap. XX, v. 27.
2. Chap. XXXVII, p. 277-282.

bare où le monothéisme hébreu apparaissait pour la première fois sur la terre. D'ailleurs Maïmonide nous fournit la preuve que les arts magiques, dans ces temps reculés, se compliquaient d'une affreuse licence et contribuaient à la dissolution des mœurs.

L'impudicité n'entrait pas moins dans l'idolâtrie elle-même. On sait ce qu'était le culte de Vénus Mylitta ou Astarté. Celui de Baal-Phégor, le Priape du paganisme oriental, offrait encore un spectacle plus immonde, si l'on en juge par la description de Maïmonide [1]. C'est en quelque sorte pour protester contre ces hontes que les prêtres de Jéhovah, en montant à l'autel, devaient offrir l'image de la plus irréprochable pureté dans leur maintien et dans leur costume. L'autel lui-même, construit en terre, sans gradins, ou d'une simple pierre sur laquelle le fer n'avait point passé, était destiné à faire pénétrer par les yeux dans les âmes l'amour d'une vie simple et austère.

Des pratiques de l'idolâtrie et de la magie la corruption des mœurs avait étendu son influence jusque sur les œuvres de l'agriculture. On croit rêver lorsqu'on lit, dans le texte de Maïmonide et dans les extraits inédits que nous donne M. Munk de l'*Agriculture nabatéenne* [2], les scènes de libertinage qui accompagnaient, comme une condition de succès, la greffe des arbres et le mélange d'une espèce avec une autre. On se demande comment l'imagination humaine, dans ces temps que l'on qualifie de primitifs, a pu déjà être pervertie à ce degré, et l'on est bien près d'être per-

1. Chap. XLV, p. 355-356
2. Chap. XXXVII, p. 292-294.

suadé que les progrès de la morale publique, le sentiment de la pudeur, le respect de la nature humaine sont en raison directe des progrès de la civilisation. Quoi qu'il en soit de cette observation générale, les coutumes auxquelles nous faisons allusion nous expliquent suffisamment pourquoi la greffe et le mélange des espèces ont été interdits au peuple de Dieu.

Il y a des défenses moins importantes, mais encore plus étranges en apparence, qui ont une cause à peu près semblable. Si, par la loi de Moïse, il est interdit de se raser les coins de la chevelure et de la barbe, c'est parce que c'était un usage des prêtres idolâtres. Ces mêmes prêtres, sans doute quand ils voulaient entrer en communication avec les trois règnes de la nature ou avec les astres qui étaient censés les gouverner, avaient soin de se couvrir d'une robe où la laine était mêlée à des substances végétales, et, pendant qu'ils étaient vêtus de cet habit symbolique, ils soulevaient dans leurs mains un vase de métal ou de pierre. Pour ôter aux Israélites jusqu'à la pensée de retourner à cette invocation des créatures après qu'ils eurent appris à connaître le créateur, Moïse leur représente comme un péché non-seulement de porter, mais de fabriquer des tissus de matières hétérogènes. C'était assez que les temples païens fussent entourés de bois sacrés pour que toute plantation d'arbres fût proscrite dans le voisinage de la maison du Seigneur. Les fruits que donnaient les arbres nouvellement plantés, pendant les trois premières années, étaient ceux que les Sabiens offraient de préférence à leurs faux dieux, et qu'ils mangeaient en commun dans leurs profanes réunions. Voilà justement pourquoi tous les fruits qui

naissen dans ces mêmes conditions sont déclarés impurs par les lois du Pentateuque [1].

Cette manière de défendre aux yeux de la raison des préceptes qui avaient paru jusqu'alors complétement arbitraires, n'est pas seulement ingénieuse et savante; mais, si l'on en juge par l'analogie, elle doit contenir un grand fond de vérité. Elle est justifiée par le système d'isolement que le législateur des Hébreux, connaissant la faiblesse de son peuple et son penchant pour le polythéisme, alors répandu sur toute la terre, semble s'être proposé pour but principal de ses efforts. Ne devait-il point préserver de toute atteinte les dogmes précieux de l'unité de Dieu et de l'unité du genre humain, jusqu'à ce que le temps fût venu de les enseigner à toutes les nations? Il ne pensait pas, avec certains écrivains de nos jours, que ces croyances dussent être comptées parmi les traits distinctifs d'une race ou les propriétés d'une organisation particulière; il les considérait comme une des conquêtes de la raison et du temps. Il résulte de là que si l'*Agriculture nabatéenne* peut servir à répandre quelque lumière sur les prescriptions du Pentateuque ou tout au moins du Lévitique, l'antiquité incontestée du Lévitique, même si on ne la fait pas remonter jusqu'à Moïse, nous garantit à son tour celle des traditions qui ont trouvé place dans la compilation d'Ibn-Wa'hschiyya.

La tâche de Maïmonide devient plus facile lorsque, quittant les règles purement liturgiques, ascétiques ou disciplinaires, il fait ressortir, au moins par comparaison avec les autres législations de l'époque, ce qu'il

1. Lévitique, chap. XIX, v. 23; Maimonide, chap. XXXVII, p. 290.

y a d'humanité et de justice, d'équité et de sagesse dans les lois civiles des Hébreux. Par exemple, en regard du droit terrible de la guerre tel qu'il était pratiqué par tous les peuples de l'antiquité, il nous signale un passage du Deutéronome [1] qui défend d'user de la force contre une captive recueillie sur le champ de bataille, qui défend même de la vendre ou de la réduire en esclavage, et veut qu'on lui laisse le temps de pleurer sur son père et sa mère. A la dureté et quelquefois à la férocité avec laquelle l'esclave était traité chez toutes les nations païennes, il oppose la condition de l'esclave hébreu, même d'origine chananéenne, protégé par la loi contre les passions de ses maîtres, et affranchi par cela seul que son corps portait les traces de leur violence. On sait, en effet, qu'une dent cassée lui valait la liberté.

Les réflexions de Maïmonide sur les lois pénales, les lois de succession, le mariage, la famille, ne sont pas moins remarquables, et font un étrange contraste avec quelques théories soi-disant avancées de nos jours, dont les unes mettent en question la famille et le mariage, dont les autres réclament, contre le cri de la nature, le droit absolu de tester. Je citerai encore les considérations empruntées à l'hygiène et à la médecine par lesquelles il explique la circoncision et les prescriptions alimentaires de Moïse. Mais, obligé de nous borner, nous aimons mieux nous arrêter à la conclusion de ce volume, qui est également celle de l'ouvrage tout entier.

Malgré la sagesse admirable qui a inspiré les com-

1. Chap. XXI, v. 10-14.

mandements contenus dans la sainte Écriture, l'observation de ces commandements, ou, pour nous exprimer d'une manière plus précise, l'accomplissement des devoirs qui nous sont prescrits au nom de la révélation, n'est point le but de notre vie et le dernier terme de nos efforts. Il ne doit être considéré que comme une simple préparation ou initiation à un état supérieur. Cet état supérieur, c'est celui où nous parvenons par la science, non point par toute espèce de science, mais par la science spéculative, désintéressée, qui, s'élevant au-dessus des êtres finis et périssables, nous conduit jusqu'à l'être infini et éternel, nous donne, autant que notre nature le permet, la véritable connaissance de Dieu. Enfin, quand nous sommes arrivés à connaître Dieu, quand nous sommes parvenus à le voir avec les yeux de notre esprit dans toute sa majesté et sa gloire, alors seulement nous sommes capables de l'aimer, et nous l'aimons en effet, selon la parole de l'Écriture, de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos facultés [1]; alors nous nous unissons à lui et nous trouvons dans cette union tout à la fois la perfection et la félicité suprêmes.

Dans cette distinction des différents degrés par lesquels nous montons de la terre au ciel, on chercherait en vain la place de la justice, de la charité, l'accomplissement de nos devoirs envers nos semblables et envers la société, en un mot, ce qu'Aristote appelle les *vertus morales*. C'est que les vertus morales, dans l'opinion de Maïmonide, n'ont pas un rang beaucoup plus élevé que les pratiques religieuses. Préparées par celles-ci,

1. Chap. LI, p. 437.

elles ne sont elles-mêmes qu'une préparation à la vertu intellectuelle, par laquelle nous acquérons la faculté d'aimer Dieu et de nous réunir à lui. La vertu morale n'est qu'un instrument, et un instrument plus utile aux autres qu'à nous-mêmes. La vertu intellectuelle est la seule qui nous conduise au but [1], c'est-à-dire à cet amour suprême, à cette union ineffable dont nous venons de parler.

Mais comment l'âme et Dieu peuvent-ils ainsi se rencontrer? Qu'est-ce qui leur sert de médiateur? Nous laisserons à Maïmonide lui-même le soin de répondre à cette question. « C'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu, et de même que nous le percevons au moyen de cette lumière qu'il épanche sur nous, comme il est dit, par ta lumière nous voyons la lumière [2], de même c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe, et c'est par elle qu'il est toujours avec nous, nous enveloppant de son regard [3]. » Le rationalisme de Maïmonide, si audacieux qu'il nous paraît toucher quelquefois à la révolte, et qu'il ne supporte aucun mystère ni dans la nature, ni dans les Livres saints, n'est donc pour ainsi dire que la préface du mysticisme. Est-ce bien le mysticisme, ou seulement l'averrhoïsme, c'est-à-dire le panthéisme? Le panthéisme parle de nécessité et non de providence; il ne dira jamais comme Maïmonide, que la Providence divine « veille particulièrement sur l'homme favorisé de cet épanchement divin dont sont

1. Chap. LIV, p. 461.
2. Psaume XXXVI, 10.
3. Chap. LII, p. 452.

gratifiés tous ceux qui travaillent pour l'obtenir [1]. » Il ne dira pas que l'homme dont la pensée, pure de tout alliage, s'est élevée à la perception de Dieu, *jouit de ce qu'il perçoit*, que Dieu est avec lui et qu'il est avec Dieu [2]; car la jouissance suppose la conscience et la personnalité. Le panthéisme, en répudiant la Providence, est obligé par là même de répudier l'amour. Il se gardera donc de nous parler, comme Maïmonide, de la passion que l'âme, éclairée par la pure lumière de l'intelligence, éprouvera à l'approche de la mort pour l'Être divin; il n'appellera pas la mort, ainsi préparée par l'amour et suivie d'un bonheur éternel, un baiser de Dieu [3].

Que ces propositions ne soient pas complétement d'accord avec quelques-unes de celles que nous avons rencontrées précédemment; qu'elles procèdent du sentiment plus que de la raison, ou, pour parler comme M. Munk [4], « qu'elles soient plutôt religieuses et édifiantes que rigoureusement philosophiques, » nous l'admettons sans peine, car c'est à cause de cela précisément qu'elles nous paraissent marquées à l'empreinte du mysticisme; mais nous n'admettrons jamais qu'elles ne soient pas sorties de la conscience de Maïmonide, qu'elles n'expriment pas le fond même de son âme et de sa pensée, qu'elles ne s'accordent pas dans son esprit avec le dogme de la création et qu'il ait songé à les présenter uniquement comme une hypothèse sur le véritable sens de l'Écriture. Ce n'est pas à titre

1. Chap. LI, p. 45-46.
2. *Ibid.*, p. 446-47.
3. Chap. LI, p. 450.
4. *Ibid.*, p. 446, note 1.

d'hypothèse qu'il les produit pour son propre compte dans les *Chapitres de la Béatitude*. On ne revient pas si souvent, avec tant d'onction et de force, sur une croyance qu'on n'a pas dans l'âme.

IV

LES TRAVAUX BIBLIQUES

ET LA NOUVELLE RELIGION DE M. JOSEPH SALVADOR

I

Il y a des hommes pour qui la postérité commence avant la mort, et qui peuvent attendre de leurs contemporains un jugement aussi impartial que de la génération la plus reculée. Ce sont les écrivains restés étrangers par leur vie comme par leurs travaux aux passions de leur temps; ce sont les esprits patients et désintéressés qui, poursuivant dans les régions supérieures de la pensée quelque noble et difficile entreprise, ont réussi à la conduire à son terme et ne se sont arrêtés qu'après avoir dit leur dernier mot. S'il y a quelqu'un aujourd'hui, en France, qui soit

placé dans cette condition, c'est assurément M. Salvador. Depuis quarante-quatre ans, bientôt un demi-siècle, qu'il a commencé sa carrière[1], il poursuit sans relâche l'exécution du même dessein; il vit renfermé dans une seule pensée, dont le développement continue à travers tous ses ouvrages, comme s'ils n'étaient en réalité que des parties inséparables d'une œuvre unique. Ce n'est pas que M. Salvador ait été indifférent ou inattentif aux événements considérables et quelquefois terribles dont notre génération a été témoin; mais dans l'espace immense qu'embrassent ses recherches, devant la grandeur éternelle du problème qu'il examine, le présent n'est qu'un corollaire du passé et une prémisse de l'avenir, il n'existe pas et ne mérite pas d'être compté pour lui-même. Quel est en effet le but que s'est proposé l'auteur de *Paris, Rome, Jérusalem?* Considérant avec raison comme une force toujours vivante, toujours active, ce qu'il appelle *la religion des Écritures*, cette vieille foi du Sinaï, qui, après avoir produit successivement le culte et la nation des Hébreux, l'Évangile et toutes les variétés du christianisme, le Coran et les sectes musulmanes, pénètre encore aujourd'hui l'esprit, les mœurs, les institutions des peuples les plus civilisés de la terre, il s'en est constitué à la fois l'historien, le juge et le prophète; il a voulu montrer ce qu'elle a été dans son origine jusqu'à notre siècle, ce qu'elle est devenue sous l'empire de la société nouvelle créée par la Révolution, et quel rôle lui est encore réservé dans l'avenir.

1. Son premier écrit, *la Loi de Moïse*, absorbé plus tard dans *l'Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, a été publié en 1822.

Chacun des ouvrages publiés par M. Salvador marque une des étapes de la route qu'il a parcourue. Dans l'*Histoire des institutions de Moïse* nous assistons, pour ainsi dire, à la naissance du peuple hébreu ; nous le voyons dès le berceau marqué, par la religion, d'une empreinte ineffaçable, recevant d'elle ses lois, ses mœurs, son gouvernement, sa nationalité ; tandis que la religion aussi ne semble vivre que par lui et dans lui. Le livre qui a pour titre *Jésus-Christ et sa doctrine* nous représente le vieux dogme et l'antique législation consacrés par le Pentateuque essayant vainement de lutter contre une religion nouvelle qui, à l'abri même de leur autorité, en invoquant les noms de Moïse et des prophètes, travaille à les détrôner et à prendre leur place. La même foi politique et religieuse, le même esprit des Écritures opposant héroïquement une poignée d'hommes, les restes sanglants d'un petit peuple mutilé et opprimé, aux forces réunies du paganisme, c'est-à-dire à la puissance des Césars, tel est le spectacle qu'offre à nos yeux l'*Histoire de la domination romaine en Judée*. Enfin, *Paris*, *Rome*, *Jérusalem*, c'est le dénoûment de ce drame qui, après trois mille ans de durée, n'est pas encore fini ; c'est la conclusion de ce syllogisme en action, c'est la liquidation du présent aussi bien que du passé, et le programme de l'avenir.

La tâche que M. Salvador s'est imposée se trouve donc accomplie. Son œuvre est là, devant nous, tout entière, arrivée à son dernier terme de maturité; et comme les idées et les passions qu'elle met en mouvement, formant en quelque sorte le fond même de la conscience religieuse de l'humanité, ne sont pas sus-

ceptibles de se modifier sensiblement par les progrès de la science, nous avons pour les juger autant de titres que nos arrière-neveux.

Le plan d'après lequel cette œuvre a été exécutée étant parfaitement conforme à son caractère historique et à l'ordre naturel des questions qu'elle embrasse, ce que la critique a de mieux à faire, c'est de le suivre au moins dans ses divisions générales. Je considérerai donc successivement dans M. Salvador l'interprète et l'apologiste du mosaïsme; l'historien et le juge, pour ne pas dire l'accusateur du christianisme; enfin le prophète ou tout au moins le précurseur, le saint Jean-Baptiste de la religion à venir. Mais il y a ici autre chose qu'une pensée; il y a un caractère plein d'originalité et de force dont la pensée pourrait bien n'être qu'une émanation. Je me crois, par conséquent, obligé, en faisant connaître l'écrivain, de tracer aussi les traits les plus essentiels de l'homme. C'est même par là que je commencerai.

« Avance, et déclare-nous quel est ton nom. — Mon nom? je m'appelle Juif, mot qui signifie louangeur, célébreur invariable de l'Être, de l'Unique, de l'Éternel. — Ton âge? — Mon âge? deux mille ans de plus que Jésus-Christ. — Ta profession?... — Ma profession traditionnelle est celle-ci : je garantis la sainte imprescriptibilité du nom de la loi, et je suis le conservateur vivant de la noblesse antique et de la légitimité attachée par droit divin au nom, au propre nom de peuple. — Lève ta main, et promets de parler sans haine et sans crainte, de dire la vérité, toute la vérité. — Je sais de science certaine que, malgré ses admirables grandeurs, Rome est une cité usurpatrice,

qu'elle n'est pas la vraie Jérusalem. Pour la gloire universelle de Dieu, de même que, dans les intérêts positifs du monde, Rome doit être providentiellement transformée, doit être souverainement remplacée, — je sais aussi, et depuis longtemps, qu'il y aura lieu pour les nations de rompre un nouveau pain, d'inaugurer le vrai repos, le vrai sabbath de l'Éternel, de célébrer de nouvelles Pâques[1]. »

C'est ainsi que M. Salvador fait parler la race d'Israël, les débris dispersés de l'ancien peuple de Dieu, appelés comme témoins devant le tribunal de l'humanité, le jour où elle voudra prononcer entre la religion du passé et celle de l'avenir. Il n'y a presque pas un trait de ce vigoureux tableau qui n'appartienne à la physionomie de M. Salvador lui-même. C'est son propre portrait qu'il nous a tracé sans le savoir : car c'est bien ainsi qu'il sent, qu'il juge et qu'il pense ; ce sont bien ses espérances et sa foi, et cette existence entièrement absorbée par une croyance opiniâtre, consacrée uniquement à l'affirmer, à la démontrer, à la glorifier, c'est bien la sienne. M. Salvador, sans aucun doute, n'est pas encore âgé de près de quatre mille ans, et Dieu le préserve du malheur de fournir seulement la carrière d'un siècle, à moins que ces *nouvelles Pâques* qui nous sont promises ne transforment complétement la terre et les hommes. M. Salvador ne compte guère que soixante et quelques années. Mais on dirait qu'avec le sang des patriarches il a reçu la promesse de leur ressembler par le nombre de ses jours. A considérer l'intervalle qui sépare les diffé-

1. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. II, p. 210-211.

rentes parties de son œuvre, on serait tenté de croire que le temps est à sa discrétion et qu'il a fait, selon les paroles du prophète Isaïe, un pacte avec la mort. Jamais, nous assure-t-on, il n'a cédé à la crainte de ne pas arriver assez à temps avec les choses et les hommes de son âge[1]. Nous en avons une preuve dans un fait qui a déjà été cité.

L'*Histoire des institutions de Moïse* venait de paraître et avait été accueillie comme elle devait l'être, à cette époque de libre discussion et d'ardente polémique, avec une impression diverse, mais profonde, dans tous les partis. L'auteur, devenu célèbre en un jour, rencontra à la fois des admirateurs et des adversaires parmi les hommes qui honoraient le plus la religion, les lettres et même le barreau. Au nombre de ses adversaires était M. Dupin, qui, dirigeant sa mordante dialectique contre un seul chapitre, mais un chapitre singulièrement délicat du livre nouveau, publia la fameuse brochure *Jésus devant Caïphe et Pilate*. M. Bertin, pour donner à la défense autant de publicité qu'en avait reçu l'attaque, ouvrit généreusement à M. Salvador les colonnes du *Journal des Débats*. L'offre était séduisante pour un jeune écrivain qui aurait joint à la hardiesse des idées la soif de la renommée et l'ardeur du combat. M. Salvador la déclina par ces mots : « Je répondrai dans mon prochain ouvrage. » Or, ceci se passait en 1828, et l'ouvrage annoncé comme *prochain* parut en 1838, c'est-à-dire après un intervalle de dix ans.

Mais comment M. Salvador, quand il conçut le plan

1. *Jésus-Christ et sa doctrine*, préface, p. XIV.

de son premier écrit, vers l'âge de vingt-trois ou de vingt-quatre ans, se laissa-t-il séduire à une entreprise qui répondait si peu, je ne dirai pas à l'esprit philosophique, mais à l'esprit sceptique, frondeur et quelque peu révolutionnaire de la jeunesse de la Restauration? Qui était-il? d'où venait-il? quelles circonstances l'avaient poussé dans cette voie déserte? quelle passion, quel sentiment pouvait l'y maintenir? C'est ce qu'il a eu soin de nous apprendre lui-même dans quelques-unes de ses *préfaces*, et notamment dans son dernier livre [1].

La même province à laquelle nous devons le membre le plus illustre de l'Église réformée nous a donné aussi le représentant le plus éminent, quoique peut-être un des moins orthodoxes, de l'antique mosaïsme. M. Salvador, ainsi que M. Guizot, a reçu le jour dans le Languedoc; il ne dit pas en quelle année, mais j'ai des raisons de croire que ce fut en 1796 ou 1797 [2]. Il faut convenir que la séparation de l'autorité civile et de l'autorité religieuse, absolument nécessaire avec le principe de la liberté des cultes, a bien des avantages. Car si l'auteur de *l'Église et la société chrétienne* était né à Rome, sous l'empire de cette papauté temporelle qui subitement lui est devenue si chère, il aurait été obligé de choisir entre l'abjuration et l'exil. Et M. Salvador, dans les mêmes circonstances, n'aurait pas été beaucoup plus heureux. Il aurait tenu dans le

1. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. I, p. 240-253.
2. Si M. Salvador, ainsi qu'il le dit dans la préface de la deuxième édition de *l'Histoire des institutions de Moïse*, n'avait que vingt ans quand il soutenait, en 1816, sa thèse de docteur, sa naissance ne peut remonter qu'à la fin de 1796 ou au commencement de 1797.

Ghetto boutique de vieux habits ou de vieux galons, et les âmes pieuses venues en pèlerinage dans la ville sainte se le montreraient les unes aux autres comme une preuve de la malédiction prononcée contre sa race.

Si les nations restées fidèles aux traditions intolérantes de la vieille société pouvaient se douter des trésors de patriotisme et de dévouement qui sont ensevelis inutiles dans leur sein, quand ils ne dégénèrent point en forces ennemies, leurs yeux s'ouvriraient bien vite à la lumière de la justice; leur intérêt bien entendu, à défaut d'un principe plus généreux, triompherait des passions les plus aveugles et des préjugés les plus obstinés. Le sentiment qu'exprime M. Salvador est celui de toute la génération qui a été affranchie avec lui par l'ère glorieuse de 1789. A peine sorti de l'enfance, il comprit que pour lui, descendant d'une race de parias, le titre de citoyen était une dette sacrée contractée envers son pays; il considéra comme le premier de ses devoirs de justifier autant qu'il était en lui l'acte d'émancipation qui l'avait fait naître à la vie civile, et « dont la nation française avait été la première à donner l'exemple à l'univers. »

L'éducation que reçut M. Salvador ne le préparait en aucune manière à l'enthousiasme qu'il devait professer un jour pour le législateur des Hébreux. Israélite de naissance et, comme il le dit quelque part, « par son baptême ineffaçable, » issu d'une de ces familles de juifs espagnols qui, fuyant l'inquisition ou expulsées par l'édit de 1492, étaient venues chercher un abri sur le sol hospitalier de la France, il appartenait ostensiblement au culte de ses pères tout en fré-

quentant plus assidûment l'église que la synagogue. Ce n'est pas qu'il se sentît plus attiré vers la première que vers la seconde ; mais il suivait ses camarades de collége, qui, de leur côté, obéissaient plus à la discipline de leurs maîtres ou de leurs parents qu'à une pieuse ferveur. C'est qu'à l'époque dont nous parlons, grands et petits, jeunes et vieux, tous étaient frappés de cette maladie qui allait inspirer à l'abbé de Lamennais les pages enflammées de l'*Essai sur l'indifférence.* Une circonstance particulière venait chez M. Salvador à l'appui de cette disposition : « Du côté des femmes, dit-il [1], je tenais assez de sang sorti du giron de l'Église catholique pour y puiser au besoin un nouveau motif d'indépendance. »

Après avoir terminé ses classes dans sa ville natale, il se rendit à Montpellier, et, à l'exemple de son illustre devancier, Moïse Maïmonide, avec qui il présente plus d'un point de ressemblance, il préluda à l'étude de la religion par celle de la médecine. Il avait à peine vingt ans lorsqu'il soutint, avec beaucoup d'éclat, sa thèse de docteur. C'était en 1816. Un esprit nouveau soufflait sur notre pays. La liberté, malgré les efforts d'une réaction insensée, avait passé des institutions politiques dans les idées et dans les croyances. Elle ne consistait plus, comme autrefois, dans le dénigrement de tout ce qu'avaient respecté les générations précédentes, mais dans l'usage d'une critique impartiale, demeurée respectueuse même quand elle use de toutes ses rigueurs. Une intelligence naturellement aussi grave que M. Salvador devait être une des premières à

1. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. I, p. 245.

se rendre à cette influence. On la reconnaît déjà dans la thèse qu'il présenta à la Faculté de Montpellier, et dont il parle assez volontiers, parce qu'il est dans sa nature de ne rien oublier de ce qu'il a dit et de prévoir tout ce qu'il dira. Il ressemble à ce personnage que Ballanche a mis en scène dans la *Vision d'Hébal.* Toute sa vie et toute sa pensée semblent s'offrir à lui sous un seul regard et n'embrasser qu'un instant. Disons-le tout de suite : M. Salvador n'est pas seulement un critique; il n'est pas seulement un philosophe; c'est aussi un prophète, et, dans l'antique acception du mot, un voyant. Dieu me garde de dire un visionnaire!

De telles facultés étaient mal à l'aise et complétement déplacées dans la profession qu'avait choisie M. Salvador. Mais il fallait un événement extérieur, un incident quelconque, pour lui donner la conscience de sa vocation. Cet incident ne tarda pas à se présenter. Le jeune docteur de Montpellier, venu à Paris pour se perfectionner dans son art, rencontra un matin, en parcourant son journal, le récit d'une horrible tragédie. C'était un de ces actes de fanatisme sauvage comme l'histoire du moyen âge nous en présente à chaque instant. Dans une ville d'Allemagne, la population, au cri de *hep*, s'était ruée sur le quartier juif et y avait commis les mêmes excès qu'une soldatesque furieuse dans une place prise d'assaut. C'est une chose à remarquer que l'Allemagne, si hardie en matière de foi, si révolutionnaire dans sa philosophie et dans son exégèse; l'Allemagne qui en est arrivée, depuis bientôt cinquante ans, à nier non-seulement la divinité, mais l'existence de Jésus-Christ, et qui croit tout au plus

en Dieu, est entrée la dernière, au moins à l'égard des israélites, dans la voie de la tolérance et de l'humanité. De 1816 à 1820, croyant prendre ainsi sa revanche de la domination française, elle recula brusquement jusqu'au xve siècle. Que l'événement dont je viens de parler ait rempli M. Salvador de surprise et d'horreur, ce n'est pas beaucoup dire; il n'était pas nécessaire pour cela d'avoir du sang juif dans les veines; il suffisait d'être un homme. Mais son esprit en resta frappé au point de ne pouvoir continuer ses études ordinaires : c'était comme s'il avait vu quelque apparition infernale. Sur les bancs mêmes de l'amphithéâtre où il était retourné s'asseoir, au lieu de la voix de ses maîtres il n'entendait que le mot d'ordre du carnage, que ce cri funèbre et infâme de *hep!* Il en demanda l'explication; on lui dit que c'était une abréviation de ces trois mots : *Hierosolyma est perdita.*

Dès ce moment, le fait particulier disparut à ses yeux pour ne plus lui laisser voir que l'idée qu'il exprimait d'une manière si brutale et si peu chrétienne. Est-il vrai que de l'antique Jérusalem il ne reste aujourd'hui plus rien que des ruines? Sans doute, ses murs et ses palais sont réduits en poussière. Sur la place qu'elle couvrait autrefois, un vainqueur implacable a fait passer la charrue et semé du sel. Mais les lois qu'elle a abritées, les enseignements qui ont retenti dans son sein, les espérances et les préceptes qu'elle tenait en réserve pour l'usage du genre humain, tout cela a-t-il péri avec elle? De tout cela ne s'est-il rien conservé qui puisse servir au temps présent ou qui soit destiné à refleurir dans un avenir plus ou moins éloigné? Telle est la question qui se présenta à

la pensée de M. Salvador et qui s'empara immédiatement de toute son existence. Elle contient, en effet, la matière de tous les écrits que M. Salvador a publiés depuis quarante ans ; car il fallait, pour la résoudre, creuser jusqu'au roc l'édifice entier non-seulement du mosaïsme, mais du christianisme, et en faire sortir la lumière qui doit éclairer les destinées futures de la religion.

Sous quelle inspiration, dans quelle vue, par quels procédés de l'esprit cette tâche a-t-elle été accomplie? Car il y a bien des manières d'interpréter les Écritures; il y a bien des façons de comprendre les dogmes et l'histoire de la religion, depuis Philon et les Pères de l'Église jusqu'à Spinoza et à Voltaire, depuis Voltaire jusqu'au docteur Strauss.

M. Salvador est avant tout une vigoureuse et libre intelligence qui, sans parti pris, sans dessein préconçu, mais pour obéir à sa nature et à l'amour de la vérité, ne marche que dans la voie qu'elle s'est frayée et ne relève que d'elle-même. Quand il lui arrive de se rencontrer avec quelqu'un de ses devanciers ou de ses contemporains, c'est sans l'avoir voulu, sans l'avoir cherché, quelquefois même à son insu. Il faut bien, vu le petit nombre de combinaisons que peut enfanter l'esprit humain dans une sphère déterminée, qu'il traverse quelquefois la propriété d'autrui ; mais il lui est impossible de s'y arrêter. Aussi ne peut-on le ranger dans aucune des écoles ni dans aucune des communions que nous connaissons. Il les répudie toutes, et si elles étaient appelées à se prononcer sur lui, toutes, j'en suis sûr, le répudieraient.

Quelle que soit l'antipathie de M. Salvador pour le

dogme de la Trinité, dans la mesure et sous les conditions qui appartiennent à la nature humaine, il le réalise dans sa personne. Je l'ai déjà dit, on trouve chez lui tout à la fois un exégète de l'école rationaliste la plus indépendante, un philosophe de l'école de Montesquieu, et un voyant ou un prophète de l'ancienne race des Hébreux.

Bien décidé à ne juger des Écritures que par lui-même et à n'y voir autre chose que ce qu'un esprit impartial est forcé d'y lire à la lumière de la seule raison, il se sépare de toutes les traditions sans daigner même les consulter ; il ne reconnaît de version authentique que la sienne, et use sans réserve, dans les limites qu'il s'est tracées, de cette liberté d'examen qui, inaugurée au XII[e] siècle par Maïmonide, ressuscité au XVII[e] par Spinoza, est devenue depuis cinquante ans la souveraine maîtresse du protestantisme germanique.

Abandonnant à la théologie et à la foi populaire tout ce qui est de l'ordre surnaturel, et à l'érudition allemande les questions d'origine et d'authenticité, il n'examine dans les livres saints et dans le développement historique, soit des dogmes, soit des institutions bibliques, que ce qui touche à la morale, à la politique, à la législation, c'est-à-dire aux intérêts les plus généraux et aux conditions les plus élevées de la société humaine. Il juge le Pentateuque et l'Évangile du même point de vue où s'est placé l'auteur de l'*Esprit des lois* pour juger les législations profanes.

Enfin, non content d'expliquer le passé, il annonce l'avenir, il ajoute au travail de l'analyse et de l'induction le don de la prédiction, la puissance de je ne sais

quelles facultés intuitives, ou, pour l'appeler de son véritable nom, la vision prophétique. Nous en trouvons un exemple remarquable dans le second volume de *Paris, Rome, Jérusalem*[1]. L'auteur, il est vrai, a soin de nous le présenter comme une simple hallucination. Mais pourquoi ce récit d'hallucination dans une œuvre si sérieuse? D'ailleurs, ce que M. Salvador appelle l'*intuition*, n'est-ce pas cette même vision prophétique appliquée à ce qui n'est plus? n'est-ce pas quelque chose comme l'évocation de l'ombre de Samuel par la pythonisse d'Endor[2]?

Ces qualités diverses se réunissent chez M. Salvador dans les conditions les plus extraordinaires. Critique plein de sagacité et de pénétration selon l'esprit et la règle de l'exégèse rationnelle, il recule par moment jusqu'au symbolisme de Philon et de la Kabbale, il ne semble pas éloigné d'admettre les vertus mystiques des nombres, et se contente, lorsqu'il est entraîné par ce courant d'idées, des traductions les plus invraisemblables. J'aurai l'occasion d'en citer bien des preuves; mais je me contente d'indiquer, pour le moment, son *Interprétation du Cantique des Cantiques*. Philosophe ardent et convaincu, il ne comprend pas que la philosophie se sépare de la religion et que l'une puisse subsister sans l'autre. Admirateur enthousiaste des Écritures, et persuadé que de cette antique souche sortira prochainement, pour remplacer le christianisme, un nouveau culte et une société nouvelle, il annonce une religion, je ne dirai pas sans Dieu, mais

1. Troisième partie, lettre Ire, p. 196-203.
2. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. I, p. 252.

qui ne connaît pas le Dieu créateur de la Genèse, le Dieu vivant, le Dieu personnel de Moïse et des prophètes.

Tel est l'homme, tel est l'ouvrier, tel est l'instrument, je veux dire les facultés que la nature a mises à son service. Voyons maintenant quelle est l'œuvre.

II

Histoire des institutions de Moïse.

Pour celui qui croit à l'intervention surnaturelle de la Divinité dans toute la suite des événements qui ont préparé la voie au christianisme, le rôle extraordinaire que le peuple juif a joué dans le monde n'a pas besoin d'autre explication. Comment le peuple élu, celui que le Tout-Puissant a désigné dès le berceau pour être l'instrument de sa volonté, celui qu'il n'a cessé de couver de son regard et de porter sur ses ailes, comme l'aigle porte ses petits, aurait-il pu faillir à sa mission prédestinée? Comment ses actions, ses pensées, ses livres descendus du ciel, écrits sous la dictée de l'Esprit divin, ne seraient-ils pas devenus une source de lumière pour toutes les nations? Tel n'est pas le point de vue où s'est placé M. Salvador, sans qu'il se soit pour cela laissé entraîner à l'extrémité opposée. Antagoniste déclaré du merveilleux, du surnaturel, il éprouve une aversion

non moins énergique pour ce qu'on appelle l'esprit voltairien, quoiqu'il ait existé longtemps avant Voltaire, pour cet esprit de persiflage et de dénigrement étroit appliqué aux objets de l'unanime vénération des peuples civilisés. Il admet, avec les hommes les plus religieux de l'Église et de la synagogue, on peut ajouter de l'islamisme, la grandeur historique de ses ancêtres; mais cette grandeur qu'on reconnaît encore aujourd'hui dans une foi restée inébranlable pendant dix-huit siècles de persécutions, il l'attribue à une cause naturelle : à la sagesse exceptionnelle, quoique tout humaine, des institutions du peuple hébreu, et au génie incomparable de son législateur. Son âme n'a pas assez de mépris pour ceux qui, n'apercevant dans Moïse qu'un *thaumaturge*, ont pris l'habitude de nous le représenter « armé de sa verge ou de son bâton merveilleux, plus occupé à fendre des rochers qu'à dicter des lois, plus fier des cornes qui étaient attachées à son front que des savantes divinations de son génie [1]. » Moïse, dans son opinion, n'est pas sorti un instant des conditions de l'humanité, il n'a pas vu Dieu face à face, il ne s'est pas entretenu avec lui comme on s'entretient avec un ami, à moins que ces paroles ne soient prises au figuré; il n'est que le plus grand d'entre les hommes qui ont paru sur la terre, le premier des politiques, des philosophes et des législateurs. Tous les autres ont construit sur l'argile ou sur le sable; lui seul a bâti sur le roc. Tous les autres, et parmi eux les plus dignes de notre admiration, un Solon, un Lycurgue, un Confucius, un Mahomet, ont été aidés dans l'accomplissement de leur

1. *Paris Rome, Jérusalem*, t. I, p. 251.

tâche, ou par la force des armes, ou par le prestige d'une autorité généralement reconnue, ou par le culte de la patrie, ou par toute autre puissance déjà formée avant eux; lui seul n'a dû se confier qu'à lui-même, il a tout créé au milieu des résistances les plus obstinées et en dépit des obstacles en apparence les plus invincibles.

De là une façon toute particulière de comprendre et d'expliquer les Écritures, un rationalisme aussi hardi que celui du protestantisme allemand, mais qui en diffère totalement par le but qu'il poursuit et les limites extrêmement sages qu'il s'est tracées; une sorte d'exégèse politique et sociale où les procédés habituels de l'analyse et de la critique, loin de l'exclure, servent au contraire à justifier la plus vive et la plus constante admiration. Que le Pentateuque soit tout entier de la main de Moïse ou qu'il renferme de nombreuses interpolations, qu'il ait même été rédigé cinq ou six siècles après lui, par le pontife Helkia ou par Esdras, d'après une ancienne tradition conservée sans interruption en Israël, peu importe à M. Salvador. « Dans tous les cas, dit-il[1], nous avons devant nous un Code qui date pour tous de plusieurs milliers d'années, des livres répandus par tout le globe, une nation dont les annales des autres peuples attestent les révolutions, et dont les débris et les témoignages vivent encore : voilà un point de départ aussi positif que quelque base historique que ce soit. »

M. Salvador avait encore une autre raison de ne pas suivre l'érudition germanique dans ces obscures et

1. *Histoire des institutions de Moïse*, 2e édition, t. I, p. 7.

peut-être insolubles questions d'origine, d'authenticité, de formation successive. La philologie allemande est essentiellement fataliste et démocratique. Dans les lettres sacrées comme dans les lettres profanes, sa fantaisie a toujours été de détrôner les grands noms pour mettre à leur place une foule anonyme. Les œuvres les plus glorieuses de l'esprit humain, celles qui sont consacrées de temps immémorial par le culte unanime des nations civilisées, elle n'a point de repos qu'elle ne les ait mises en pièces pour en jeter les débris à une multitude inconnue, comme on distribue sur la place publique la petite monnaie d'une pièce d'or. Elle dépouille de tous ses titres l'activité libre et intelligente de la personne humaine, afin de les donner à l'instinct aveugle de la race. C'est précisément ce qui blesse la vigoureuse nature et le ferme bon sens de M. Salvador. Si fier qu'il puisse être du sang qui coule dans ses veines, il fait une très-petite part, dans les institutions qu'il examine, à la coopération collective du peuple hébreu. Tout l'honneur en revient, selon lui, au génie personnel du grand législateur.

Mais comment, dans ce système, rendre compte des miracles que nous rencontrons à chaque pas dans les récits du Pentateuque, et que Moïse lui-même, puisqu'il doit être considéré comme l'auteur principal de ce livre, nous présente comme les *signes* de sa mission surnaturelle, comme une preuve qu'il n'est que l'envoyé et l'organe du Très-Haut? Les miracles, nous répond M. Salvador, ne sont que des faits naturels dont le fondateur de la nationalité hébraïque a su profiter avec habileté pour arriver à ses fins, et qui ensuite ont pris des proportions merveilleuses dans le langage poé-

tique de l'Orient. Que sont, en effet, les dix plaies d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la colonne de nuées et la colonne de feu, la manne qui a nourri les Israélites dans le désert, la source qui a jailli d'un rocher, et tant d'autres prodiges que raconte l'historien sacré? Les plaies d'Égypte sont simplement des fléaux redoutés dans ces climats et dont l'invasion pouvait être prédite à coup sûr par le prophète, parce que, versé dans toutes les sciences et profond observateur des phénomènes de l'univers, il connaissait les signes par lesquels ils s'annoncent. Le passage de la mer Rouge s'explique par le flux et le reflux, et la disposition particulière de la mer de Souf, disposition dont M. Salvador nous donne une description très-précise et très-détaillée. Le peuple hébreu, dans le désert, afin d'offrir à ses traînards et à son arrière-garde un signe de ralliement facile à apercevoir, avait toujours soin d'entretenir un grand feu en tête de son camp ou de ses colonnes en marche. La flamme de ce foyer, qu'on voit briller pendant la nuit, et la fumée qui s'en échappe dans le jour, voilà ce qui est devenu, dans l'imagination du peuple, la colonne de feu et la colonne de nuées. Ces deux guides surnaturels n'empêchent pas, comme le démontre M. Salvador, qu'on n'ait recours, quand on le peut, à des guides ordinaires. La manne est un produit naturel du sol, une espèce de gomme bonne à manger et susceptible d'être pétrie en gâteaux. L'eau tirée d'un rocher est une manière hyperbolique de nous apprendre que Moïse, par sa science ou par un heureux hasard, a su découvrir dans un lieu aride une source d'eau vive. D'autres n'ont-ils point prétendu que Moïse, ayant appris en Égypte l'art de creuser les

puits artésiens, avait mis cet art en pratique dans le désert? Enfin, quand nous lisons dans le livre sacré que la loi a été promulguée au milieu du tonnerre et des éclairs, il faut prendre ce récit à la lettre; car Moïse, si nous en croyons son moderne interprète, afin de frapper d'une religieuse terreur la foule naïve qui l'écoutait, et de lui laisser croire qu'elle entendait la voix même de l'Éternel, a appelé à son aide, dans un des moments les plus favorables à ses desseins, la sublime majesté du désert. C'est véritablement pendant un orage qu'il aurait fait descendre du sommet du Sinaï les laconiques commandements du Décalogue, fondement et résumé de sa législation [1].

Sans juger en elle-même cette manière d'expliquer les miracles de la Bible, je dirai que, hors de la croyance au surnaturel, il n'est guère possible de s'en rendre compte autrement; car il n'est pas permis à un homme sensé de les considérer soit comme des impostures, soit comme de pures légendes. Des impostures! Cela était facile à dire au XVIII[e] siècle, quand les railleries et les injures tenaient lieu de raisons, ou bien pendant les tristes jours du moyen âge, quand la libre pensée se vengeait de la persécution en s'attribuant le livre introuvable *De tribus impostoribus*. Mais comment des impostures auraient-elles fondé une œuvre qui dure depuis quatre mille ans, qui est encore en ce moment un objet de pieux respect pour la partie la plus éclairée du genre humain, et qui a trouvé récemment un apologiste comme M. Salvador? Le nom de légendes ne convient pas davantage à des récits dans lesquels il y a

1. *Histoire des institutions de Moïse*, 2[e] édition, t. I, p. 78-80.

nécessairement un fond historique. Il ne s'agit pas ici d'aventures imaginaires ou impossibles, comme la descente de la lune sur la Caaba, son passage à travers la robe de Mahomet et sa réintégration dans le ciel; il s'agit de faits qui ont laissé des traces, qui ont eu une suite de conséquences et qui sont aussi difficiles à nier qu'aucun autre fait de l'histoire ancienne. Il est certain que les Israélites ont été esclaves en Égypte; qu'ils ont quitté ce pays tous en masse et au nombre de plusieurs centaines de mille, pour se rendre dans les déserts de l'Arabie; qu'après avoir passé dans ces solitudes une vie nomade, sous la conduite d'un grand homme, ils sont devenus un des peuples les plus célèbres de l'antiquité; qu'enfin ils ont reçu de ce même personnage une législation dont le texte est entre nos mains et qui porte en elle-même la preuve de son origine. Maintenant, comment ces faits se sont-ils passés, à la faveur de quelles circonstances, par le concours de quels moyens? Voilà le procès qui est débattu entre le rationalisme et le mysticisme, entre la critique et la foi. Ajoutons que l'Écriture elle-même, en enseignant qu'on peut faire des *signes*, c'est-à-dire des miracles, sans être l'interprète de la parole de Dieu, et qu'on peut être un envoyé de Dieu, un prophète véridique sans faire aucun miracle, l'Écriture, disons-nous, laisse le champ libre à l'examen. Aussi la synagogue a-t-elle toujours compté dans son sein et parmi ses docteurs les plus illustres d'ardents champions de l'exégèse rationnelle. La foi au merveilleux, quoique l'objet de sa prédilection et un de ses penchants les plus enracinés, n'a jamais été pour elle une condition d'orthodoxie.

Moïse une fois rendu aux conditions générales de la

nature humaine et à la seule puissance de son génie, M. Salvador le considère successivement sous ces deux aspects, qui embrassent en effet toute son œuvre : dans ses institutions et dans ses dogmes; comme législateur d'un peuple en quelque sorte créé par ses mains et comme fondateur d'une religion nouvelle, ou, pour me servir des expressions mêmes de M. Salvador, comme *politique* et comme *philosophe;* car je l'ai déjà dit, pour l'auteur de l'*Histoire des institutions de Moïse*, la philosophie et la religion, surtout à leur origine, sont étroitement unies l'une à l'autre [1].

Les institutions que nous présente le Pentateuque sont, de la part de M. Salvador, l'objet des considérations les plus profondes, les plus savantes et les plus originales. Personne avant lui n'a mis en lumière avec autant de bonheur et jugé avec autant d'élévation tous les éléments constitutifs de la société hébraïque, telle que la concevait son fondateur et que nous la montrent en grande partie les récits de l'histoire : ses lois politiques, ses lois civiles, ses lois pénales, son organisation judiciaire, militaire et économique, sa police, son culte, ses relations extérieures ou ce qu'on pourrait appeler son droit international, enfin les règles qui dominent ces institutions elles-mêmes et nous en expliquent la raison, les principes de sa morale. Sur toutes ces questions M. Salvador a su répandre un jour inattendu et exprimer des idées qui nous sont aujourd'hui assez familières, mais qui en 1822 et en 1828, quand elles se produisaient pour la première fois, avaient à lutter contre des préjugés séculaires.

1. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. I, p. 64.

Ainsi, c'était alors une opinion presque unanime et c'est encore en ce moment une opinion très-répandue que le gouvernement des Hébreux était une théocratie comme celui de l'Égypte et de l'Inde, c'est-à-dire que le pouvoir suprême, les principales magistratures et même la partie la plus considérable du territoire et de la fortune publique appartenaient aux prêtres. La même idée, passée en quelque sorte à l'état d'article de foi, était au moyen âge le principal argument des prétentions de la papauté à la suprématie temporelle. M. Salvador n'a pas de peine à démontrer que rien n'est plus contraire au texte des livres saints et à l'histoire du peuple juif. Le prêtre en Israël n'avait d'autre mission que de servir les autels et de conserver dans son intégrité le texte de la loi. De propriété, il n'en avait pas; il ne vivait que de la dîme et des sacrifices; l'Éternel, pour parler le langage du Pentateuque, était son seul héritage. Pour tout le reste, il était, comme nous dirions aujourd'hui, soumis au droit commun et avait les mêmes devoirs à remplir que ses concitoyens; il était jugé par les mêmes tribunaux et il payait les mêmes impôts, sans en excepter l'impôt du sang. Les livres saints nous font connaître de vaillants capitaines sortis de la race sacerdotale. Il suffit de citer Matathias et ses fils, ou l'héroïque famille des Macchabées. Les prophètes, il est vrai, ont été quelquefois les véritables chefs de l'État, et leur autorité alors paraît d'autant plus étendue qu'elle n'est revêtue d'aucune forme régulière et ne rentre dans aucune des attributions définies par la loi. Mais les prophètes ne sont pas des prêtres, ils sortent indistinctement de toutes les tribus et n'exercent qu'un ascendant mo-

ral qu'ils tiennent uniquement de leur génie, de leur courage et de leur éloquence. Ce sont des voix inspirées qui s'élèvent de la foule pour protester contre l'iniquité et la corruption, pour rappeler à leurs devoirs, au nom de l'Éternel, les grands et les petits, les prêtres comme les laïques, et les rois eux-mêmes. Ce sont à la fois des prédicateurs et des orateurs politiques. Ils représentent ce que sont ou du moins ce que furent parmi nous la chaire, la tribune et la presse.

Si la constitution de Moïse n'a jamais été, dans le sens ordinaire du mot, une théocratie, c'est-à-dire un gouvernement de prêtres, on y trouvera moins encore ce modèle accompli de monarchie absolue que Bossuet propose à son royal élève. *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* n'est pas autre chose, il faut bien le dire, qu'une œuvre de courtisan heureusement démentie par le *Discours sur l'histoire universelle*, et contre laquelle protestent à chaque instant l'histoire, les lois et les dogmes des Hébreux. Dieu n'a pas créé l'homme à son image, avec l'idée et l'amour indestructible de la liberté, pour ramper aux pieds de son semblable, livré à la discrétion d'un pouvoir sans bornes, non moins funeste à la raison de celui qui l'exerce qu'à la dignité de celui qui le subit. Voilà pour le dogme. L'histoire nous tient le même langage : elle nous apprend que s'il a existé en Israël des tyrans comme Achab et Jézabel, Athalie, Joas et tant d'autres, jamais ils n'ont été acceptés ni par le peuple, ni par les prophètes. David lui-même, le plus aimé, le plus national, le plus glorifié de tous ces princes, a rencontré plus d'une résistance; il n'a pu empêcher la voix de Nathan d'arriver jusqu'à lui et de lui faire honte

de ses crimes. Le faste de Salomon nourrit dans les cœurs un sentiment général d'amertume que l'orgueil insensé de son fils fait éclater après sa mort en cris de rébellion. Enfin, selon la Constitution et les lois du peuple hébreu, personne n'avait le droit de dire, comme Louis XIV : « L'État, c'est moi. » L'État, c'était le peuple tout entier, et le chef du peuple, de quelque nom qu'on l'appelât, juge, roi ou prophète, n'avait pas d'autre pouvoir que celui d'exécuter la loi telle que Moïse déclarait l'avoir reçue directement de Jéhovah, et de gouverner avec le concours des anciens, des chefs de tribus, des chefs de famille, ou même, dans les circonstances extraordinaires, de l'assemblée générale de la nation. La monarchie, et surtout la monarchie absolue, était si peu acceptée pour le gouvernement préféré de Dieu, que Moïse ne le permet à son peuple que par condescendance pour sa faiblesse, en lui imposant toutes sortes de restrictions et de conditions, et que Samuël, bien plus prononcé dans son aversion pour cette forme de l'autorité publique, en fait un tableau capable d'effrayer les plus intrépides [1].

Je me garderai bien cependant d'admettre avec M. Salvador que la Constitution donnée par Moïse aux Israélites dans le désert a servi de modèle à la Constitution anglaise, et donné naissance, par l'exemple de l'Angleterre, à tous les gouvernements constitutionnels de l'Europe [2]. Ce n'est donc plus dans les bois, comme l'affirme Montesquieu, c'est au fond du désert que les hommes ont rencontré pour la première fois la liberté.

1. Samuel, liv. II, chap. VIII, v. 18 et suivants.
2. *Histoire des institutions de Moïse*, t. I, p. 270.

Pauvre liberté! Pourvu que, dans l'intention d'ailleurs très-louable de lui rendre des forces, on ne se croie pas obligé de lui faire respirer de temps en temps l'air natal!

Des exagérations de cette espèce, avec quelque talent qu'on les soutienne, ne peuvent être considérées que comme d'ingénieux paradoxes. On aura beau secouer les textes et aider à la lettre par l'esprit, le bon sens impartial n'admet aucune analogie entre des sultans tels que David et Salomon, entre des chefs purement guerriers comme Jephté et Gédéon, ou un *voyant* comme Samuël, et un roi constitutionnel de notre temps. Il ne reconnaîtra pas davantage l'aïeule de la pairie anglaise dans le collége des prêtres issus d'Aaron, et celle de la chambre des Communes dans le conseil des Anciens ou le grand Sanhédrin. Je l'ai déjà dit : le pouvoir législatif n'était exercé chez les Hébreux par personne, puisque la loi, attribuée à Dieu seul, était considérée comme une œuvre entièrement terminée, à laquelle il n'était permis ni d'ajouter ni de retrancher. Aussi les prêtres n'avaient-ils aucune influence sur les affaires publiques, et quant au grand Sanhédrin ou grand Conseil, comme le nomme avec raison M. Salvador, on le rencontre pour la première fois dans l'histoire sous le règne de Hyrcan II, et ses attributions alors sont plutôt celles d'un concile et d'une cour de justice que d'une assemblée politique.

Si de la constitution de l'État nous passons à celle de la famille, nous rencontrons une autre question où la sagacité habituelle de M. Salvador et la noblesse de ses sentiments semblent avoir fléchi devant l'esprit de paradoxe ou le parti pris de ne trouver dans l'ancienne loi que des exemples à proposer aux législateurs

modernes. Cette question est celle de la polygamie.

Ce qu'on peut alléguer de plus favorable aux préceptes du Pentateuque qui autorisent la polygamie, c'est que, cette institution étant trop enracinée dans les mœurs de l'Orient pour qu'il fût possible de la détruire, il fallait songer à la régler et à la contenir, à la rendre moins malfaisante qu'elle n'était auparavant, tout en préparant pour l'avenir une situation plus conforme à la dignité de la créature humaine. C'est en effet ce que fait Moïse. Il permet plusieurs femmes à ses grossiers contemporains; lui n'en a qu'une, et son frère Aaron suit son exemple. Dans le livre des Proverbes et chez les derniers prophètes, il n'est plus jamais question que d'une seule femme, la providence de la maison, sa lumière et son foyer, la *femme forte*, la femme de notre jeunesse, à laquelle nous appartenons toute notre vie, « car, dit le prophète Malachie, l'Éternel hait la répudiation. »

Ce n'est pas ainsi que l'entend M. Salvador. Il préfère la polygamie au mariage tel qu'il existe parmi nous et chez tous les peuples européens. Pourquoi cela? Parce que notre manière d'agir, notre vie réelle est en contradiction avec nos théories. Nous interdisons ostensiblement la polygamie, nous la proscrivons en apparence et du bout des lèvres; en réalité nous la pratiquons avec moins de modération peut-être que les nations de l'Orient. La seule différence qu'il y ait entre la polygamie orientale et celle de l'Occident, c'est que la première est dans les lois et la seconde dans les mœurs [1].

1. *Histoire des institutions de Moïse*, t. II, p. 158.

Laquelle des deux est la plus dangereuse, la plus corruptrice, la plus malsaine pour l'individu et pour la société? La dernière, si nous en croyons M. Salvador. Son courage ne va cependant pas jusqu'à nous proposer de l'inscrire dans le Code civil; mais il pense que le temps est venu d'anéantir enfin « ces oppositions choquantes entre la loi morale d'un pays et la loi réelle, qui conduisent bientôt au mépris de l'une ou de l'autre, et quelquefois de toutes deux [1]. » Le moyen d'atteindre ce résultat, il le demande à de plus expérimentés que lui, et surtout aux femmes.

Je suis fâché de troubler M. Salvador dans ses jeunes illusions; mais il n'existe que trois manières de résoudre le problème : la polygamie, le règne de la femme libre ou, si l'on veut, le *mariage libre*, et le mariage tel qu'il existe sous la double consécration de l'Évangile et de la loi civile. La polygamie, quoi qu'on puisse dire pour la défendre, n'a jamais été, ne sera jamais autre chose que la dégradation de la femme par la servitude et celle de l'homme par la domination, par conséquent un double attentat contre la dignité humaine. La femme libre, le mariage libre, c'est précisément ce que M. Salvador reproche à nos mœurs, et parce que cette tache de notre civilisation offusque ses regards, ce n'est pas une raison de l'étendre indéfiniment. Reste donc le mariage tel que nous le connaissons, l'union volontaire de deux âmes, de deux êtres libres et moralement égaux, par le double lien de l'amour et du devoir, par la donation réciproque de toutes leurs facultés et leur consécration commune à la tâche qui les attend

1. *Histoire des institutions de Moïse*, t. II, p. 161.

dans l'avenir. Que ce contrat ne soit pas toujours observé, personne ne le contestera; mais qu'importe! Il n'en est pas moins le seul qui puisse se concilier avec la liberté, avec la dignité morale, avec les plus nobles instincts, avec les sentiments les plus indestructibles de l'homme et de la femme; il n'en est pas moins le seul fondement légitime, le seul fondement respectable de la famille et de la société elle-même. Il est le seul que la loi puisse reconnaître et prendre sous son égide; car la loi doit être placée plus haut que les mœurs; la loi, sous prétexte qu'elle est éludée, ne peut pas se faire la servante de nos vices.

La constitution du mariage, l'organisation de la famille touche à tous les principes de la morale; la morale à son tour est étroitement unie à la religion.

III

Histoire des institutions de Moïse. — Lois morales et dogmes religieux.

Si un philosophe indien ou chinois, pour faire connaître à ses compatriotes la morale des peuples chrétiens, leur citait au hasard, non les préceptes de l'Évangile, ou les principes d'honneur, d'humanité, de charité, de dévouement, de justice, que la raison aussi bien que la religion a fait accepter de la conscience

publique, mais les lois de toute espèce, les lois civiles, politiques, pénales, internationales, qui ont régné successivement, depuis huit ou dix siècles, dans les contrées les plus civilisées de l'Europe, on ne manquerait pas de crier à l'iniquité et à l'erreur. On aurait parfaitement raison. Et cependant, ce même procédé, on l'applique tous les jours à l'Ancien Testament et au peuple qui l'a pris pour règle de son existence. Oubliant que Moïse n'est pas seulement l'auteur, ou, si l'on veut, le révélateur d'une religion, mais le fondateur d'une nationalité, et par conséquent un législateur civil, un dictateur politique, un homme d'action et de gouvernement mis aux prises avec les faits, avec les passions humaines, avec des forces ennemies, on lui a reproché comme une infirmité et une défaillance de sa morale tous les moyens de conservation et de défense dont il a dû armer une société nouvelle, indispensable, selon lui, à la conservation du nouveau dogme contre les périls du dedans et du dehors. On n'a pas tenu compte de la différence qui existe nécessairement, aujourd'hui comme au temps des Hébreux, entre la morale et la législation. Essayez de substituer à notre droit pénal le principe évangélique qui ordonne le pardon des injures, qui nous commande de nous laisser frapper et dépouiller, et de rendre en toute circonstance le bien pour le mal, vous verrez ce que deviendra au bout de quelques jours l'ordre social. Introduisez la même règle de conduite dans les conflits qui peuvent s'élever entre une nation et une autre, ou bien entre un gouvernement et ses ennemis intérieurs, les conséquences n'en seront pas moins fatales.

La morale, comme on voit, repose avant tout sur le

principe d'abnégation, d'expansion, de dévouement, et la législation ainsi que le droit, j'entends le droit naturel, qui en doit être la base, sur le principe de conservation et de légitime défense. Elles diffèrent encore l'une de l'autre par un autre point non moins essentiel. La morale est absolue. Elle s'adresse à l'homme en général, sans acception d'origine, de condition, d'époque, de climat; car l'homme existe, quoi qu'en dise Joseph de Maistre, et l'on ne rencontre pas seulement sur la terre des Français, des Anglais, des Italiens, des Russes; chez les races les plus diverses et quelquefois les plus opposées de mœurs, d'intérêts, de caractère, on rencontre cette similitude des facultés de l'âme, cette identité des lois de l'intelligence et du cœur sans laquelle il n'y a ni bien ni mal, ni vérité ni erreur, ni science, ni conscience, ni religion. Les œuvres de la législation sont relatives : elles sont faites pour une nation, pour un temps, pour un pays déterminés, et ne doivent pas survivre à la situation qui les a rendues nécessaires.

Eh bien! lorsqu'on a pris soin de séparer dans le Pentateuque ces deux éléments si complétement distincts, on ne tarde pas à reconnaître que la morale de Moïse et des prophètes ses successeurs ne le cède à aucune autre. C'est une vérité sur laquelle les abondantes citations de M. Salvador ne laissent subsister aucun doute. Que manque-t-il, en effet, à cette partie de l'ancienne loi pour être parfaitement d'accord avec la nouvelle et rester digne, après quatre mille ans, du respect et de l'admiration du monde? Elle nous montre dans l'homme l'image de la Divinité, et par là nous fait comprendre la grandeur de ses destinées, la sainteté de ses

devoirs, l'inviolabilité de ses droits. Elle nous représente le genre humain non-seulement comme une espèce homogène, mais comme une seule famille dont les membres, issus d'un même père, animés par l'esprit du même Dieu, sont réunis entre eux par la double fraternité de l'âme et du sang. Elle nous offre, en trois mots, le résumé de tous nos devoirs envers nos semblables, l'expression la plus complète et la plus saisissante de la charité comme de la justice : c'est lorsqu'elle nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. Voudrait-on soutenir que par le mot *prochain* l'auteur du Pentateuque n'a entendu parler que de l'Hébreu? Il complète sa pensée en ajoutant presque aussitôt : « Aime l'étranger, car tu as été toi-même étranger en Égypte. » Il veut que l'étranger partage avec la veuve et l'orphelin toutes les libéralités de son peuple, qu'on réserve pour lui les coins du champ paternel et les débris de la moisson ou de la vendange, que l'on conserve à la liberté l'esclave étranger qui a brisé ses fers.

On impute aux auteurs de l'Ancien Testament d'avoir dit quelque part : « Tu aimeras ton ami et tu haïras ton ennemi. » Mais ni les livres de Moïse ni ceux des autres prophètes ne contiennent rien de semblable. Voici au contraire ce qu'ils prescrivent : « Il t'est permis de reprendre ton prochain, mais non de lui garder rancune dans ton cœur; la vengeance et la haine te sont interdites; tu dois aimer ton prochain comme toi-même[1]. » — « Si tu rencontres le bœuf de celui qui te hait ou son âne égaré, ramène-le-lui. Si tu vois l'âne

1. *Lévitique*, chap. XIX, chap. 17 et 18 du canon hébreu.

de celui qui te hait abattu sous sa charge, garde-toi de l'abandonner à lui-même, mais aide à le relever[1]. » Il n'y a pas jusqu'au précepte évangélique de tendre la joue aux outrages qui ne se trouve dans ces paroles de Jérémie : « Il est bon pour l'homme de porter le joug dès sa jeunesse... de présenter la joue à celui qui le frappe et de se rassasier d'opprobres[2]. »

On ne pourrait citer aucun autre code, soit de législation, soit de morale, où le respect de la vieillesse, les lois de l'hospitalité, les droits de la faiblesse et de la misère, ceux de la veuve, de l'orphelin, du pauvre, de l'exilé soient recommandés aussi souvent et avec une égale vivacité de langage. Les bêtes elles-mêmes ne sont pas oubliées. Elles prennent part, avec les serviteurs humains, au repos sabbatique. Il n'est pas permis de museler le bœuf pendant qu'il foule le grain. Il est défendu d'atteler ensemble le bœuf et l'âne, à cause de l'inégalité de leurs forces. C'est beaucoup mieux que la loi Grammont, qui est cependant un progrès considérable dans nos mœurs.

La charité, commandée à tous, nous est présentée dans les livres hébreux comme le ministère particulier de la femme. Mais la charité n'est pas seulement une vertu, elle est pour celle qui l'exerce la plus douce récompense de la vertu et doit être achetée par un travail opiniâtre. De là les traits sous lesquels l'écrivain sacré nous peint la *femme forte*. Elle travaille « d'une main joyeuse » le lin et la laine, ses doigts manient le fuseau et la quenouille, sa lampe ne s'éteint pas toute la nuit,

1. *Exode*, chap. XXIII, v. 4, 5.
2. *Lamentations*, chap. III, v. 27-30.

et elle ne permet point qu'on mange dans sa maison le pain de l'oisiveté ; mais « elle tend sa droite vers le pauvre et ses deux mains vers l'indigent[1]. »

Jamais la politique et la législation des Israélites n'ont rien reconnu de semblable à cette institution odieuse, inique, immorale, absurde, qui, sous le nom de droit d'aînesse, a joué et joue encore un si grand rôle chez les peuples de l'Occident. Le fils aîné prenait double part dans les biens meubles de la famille, et encore fallait-il qu'il fût le premier-né, non-seulement des fils, mais de tous les enfants de son père. Pour tout le reste, il subissait la loi de l'égalité, condition indispensable de la fraternité naturelle, aussi bien que de la fraternité morale et civile. L'histoire entière du peuple de Dieu, selon la remarque ingénieuse et parfaitement vraie de M. Salvador, peut être considérée comme une protestation contre les droits de primogéniture tels que les comprenaient les nations d'origine germanique. Chaque fois qu'elle met en scène deux ou plusieurs frères, c'est à l'aîné qu'elle donne le rôle le plus ingrat. Caïn est sacrifié à Abel, Ésaü à Jacob, Ismaël à Isaac, Manassé à Éphraïm, Aaron à Moïse. Joseph ne venait que le onzième parmi ses frères, David le huitième et Salomon le neuvième. Le mérite personnel, la supériorité de l'intelligence et du caractère, passent avant le privilége de la naissance et la faveur aveugle de la fortune. Les docteurs qui, en l'expliquant, ont continué l'œuvre des prophètes, sont animés du même esprit lorsqu'ils disent que la couronne de la loi, c'est-à-dire l'autorité

1. *Proverbes*, chap. XXXI, v. 20.

de la science, est supérieure à la couronne de la royauté et à la tiare du grand prêtre.

Enseignés comme des corollaires du dogme de la création, tous ces principes ont leur couronnement nécessaire dans l'amour divin. « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. » Si c'est lui en effet que nous aimons dans l'homme, son œuvre et son image, quelle place ne doit-il pas occuper lui-même dans notre vie et dans notre pensée? Aussi le fondateur du christianisme est-il parfaitement fidèle à la lettre et à l'esprit de l'ancienne alliance lorsqu'il dit que ces deux préceptes : Aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme soi-même, renferment toute la loi et les prophètes.

Ne semble-t-il pas que ces admirables maximes ne laissent aucun doute sur la théologie qui les inspire, sur le dogme qui en est la base et dont l'expression les accompagne presque toujours? N'est-il pas évident que ce Dieu qui veut être aimé d'un amour sans bornes, qui impose à la matière sa volonté toute-puissante, qui a construit l'univers d'après un plan arrêté d'avance dans son éternelle sagesse, qui contemple et qui admire son propre ouvrage, qui nous montre dans l'homme intelligent et libre une image fidèle, quoique bornée, de son essence invisible, que le Dieu de Moïse, enfin, et du Pentateuque, ne peut être qu'un Dieu personnel et spirituel, un Dieu créateur et distinct du monde? Ce n'est point l'opinion de M. Salvador, et je me hâte d'ajouter que ce paradoxe ne lui a pas porté bonheur. La manière dont il comprend, la manière dont il explique dans l'*Histoire des institutions de Moïse* la religion proprement dite, les idées du législateur des

Hébreux sur la nature divine, est de tout point inacceptable. Ce n'est pas seulement une hypothèse entièrement dénuée de preuves, c'est une gageure impossible contre le témoignage formel des faits et des textes. Là est la partie chimérique de l'œuvre de M. Salvador, ou, pour mieux dire, de toutes ses œuvres; car c'est de cette source qu'émanent sa sévérité pour le christianisme et les conclusions apocalyptiques de son dernier ouvrage : *Paris, Rome, Jérusalem.*

Si l'on considère en elle-même la question religieuse, après avoir fait abstraction des fictions mythologiques qui appartiennent plus à la poésie qu'à la religion, on se voit obligé de choisir entre deux systèmes, entre deux principes absolument opposés : le panthéisme et le monothéisme. Ou ce monde renferme en lui-même son propre principe, sa propre cause, dont il n'est qu'une évolution spontanée et nécessaire, par conséquent éternelle, une émanation sans commencement et sans fin ; ou il a été produit par une cause distincte de lui, indépendante de lui, en vertu d'un acte purement volontaire, en conséquence d'un dessein préconçu. Dans le dernier cas, Dieu est un esprit, Dieu est une personne, car il a la conscience et la liberté. Dans le premier cas, il n'a ni l'une ni l'autre; formant avec la nature une seule existence, dont les formes infiniment variées nous représentent la diversité des êtres, il n'a ni attributs ni qualités qui lui soient propres, il n'est pas exempt de la nécessité qui entraîne la totalité des choses, et sa conscience n'est que celle de l'homme. Les deux systèmes sont donc entre eux dans un tel rapport qu'à moins d'être sceptique, ce qui n'est pas une manière de résoudre, mais d'éluder

la question, il faut se déclarer nécessairement pour l'un ou pour l'autre. Qui n'est point panthéiste croit au Dieu personnel, dont l'idée, acceptée sans restriction, vient se résoudre dans celle du Dieu créateur. Qui ne croit pas au Dieu créateur est, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, un partisan du panthéisme. A force d'imagination et de talent on pourra dissimuler les termes du problème, on ne les changera pas.

C'est dans la vaine espérance d'échapper à cette alternative que M. Salvador a imaginé *l'infinithéisme.* Qu'est-ce que l'infinithéisme? C'est la croyance en un Dieu infini, à la fois actif et passif, spirituel et matériel, une et indivisible essence de tous les êtres, ou plutôt le seul être vraiment digne de ce nom, l'être unique, éternel, hors duquel rien n'existe et rien n'est possible. Un Dieu pur esprit, un Dieu distinct du monde n'est, dans l'opinion de M. Salvador, qu'une pure abstraction. Il lui représente, non le terme le plus élevé où puisse atteindre notre intelligence, mais «une subdivision de l'unité infinie [1]. »

S'il en est ainsi, où donc est la différence entre l'infinithéisme et le panthéisme? Le caractère propre du panthéisme, ainsi que l'indique son nom, est de concevoir Dieu comme un tout, c'est-à-dire comme une œuvre faite, et par conséquent bornée. « Or, l'Être universel n'a pas de bornes dans notre esprit, puisque, après avoir épuisé toutes nos facultés à le percevoir, nous sentons qu'il peut encore être agrandi sans cesse. » C'est précisément ce que nous enseigne l'infinithéisme [2].

1. *Histoire des institutions de Moïse*, t. II, p. 350.
2. *Ibid.*, p. 352.

On éprouve comme un sentiment d'humiliation en voyant un esprit comme M. Salvador se payer d'une telle équivoque. On dirait un de ces arguments qui ont fait dans l'antiquité la triste réputation de l'école d'Eubulide. Est-ce que jamais aucun système panthéiste, qu'il se soit produit au nom de la philosophie ou au nom de la religion, a refusé de voir en Dieu, et par suite dans la nature, un être infini? Est-ce que le Dieu du brahmanisme, le Dieu de Plotin, le Dieu de Spinoza, le Dieu de Schelling ne nous représentent pas un être sans bornes, éternel, insaisissable dans la totalité de son existence, qui se manifeste dans l'humanité et dans l'univers par une série indéterminée de modes, de formes ou d'émanations successives? Au lieu de dire que le Dieu du panthéisme est une œuvre faite et achevée, on pourrait lui reprocher plus justement de n'être jamais arrivé à son état définitif et de n'offrir à notre esprit, selon le langage de la philosophie allemande, qu'un éternel devenir.

La ligne de démarcation que M. Salvador veut établir entre sa doctrine et celle que je viens de rappeler est donc purement imaginaire. Dès lors il est impossible de lui accorder que chaque être particulier, au sein de l'unité suprême, et surtout l'homme, conserve son individualité, sa conscience, son libre arbitre, et que l'être infini lui-même, que Dieu, tel qu'il le conçoit, soit une personne. Le caractère de la personnalité, l'unité vivante et intelligente du *moi*, ne peut se concevoir comme une qualité répandue dans l'immensité de l'espace, dans les profondeurs de l'Océan et du ciel, dans les animaux et dans les plantes, dans les forces aveugles de la nature et jusque dans les molécules

inertes de la matière inorganique. Il n'y a de Dieu personnel qu'un Dieu esprit, qu'un Dieu pensant, et, par conséquent, un Dieu distinct du monde.

Il ne s'agit pas ici de juger en elle-même cette manière de comprendre la nature divine; la question est de savoir si, comme l'assure M. Salvador, elle appartient à Moïse, si de Moïse elle a passé aux autres prophètes, et si, enfin, c'est bien à cela que se réduit ce puissant monothéisme des Hébreux qui devait un jour faire la conquête du monde.

Quoi! celui qui commence en ces termes l'histoire de la nature et de l'homme, celui qui, pour parler ainsi, introduit Dieu sur la scène du monde par ces mots simples et sublimes: «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,» celui-là aurait enseigné que l'esprit et la matière, que Dieu, la nature et l'homme ne forment ensemble qu'un seul et même être; celui-là aurait ignoré le Dieu créateur; celui-là, pour parler comme M. Salvador, n'aurait admis « qu'une seule nature ou essence dans le monde visible et dans l'invisible[1]! » On peut dire qu'il n'y a pas une ligne du Pentateuque et de tous les livres de l'Ancien Testament qui ne proteste contre cette interprétation.

Partout Jéhovah nous apparaît, non pas comme le roi ou le Dieu national d'Israël, ainsi que l'ont imaginé les philosophes du dernier siècle, mais comme le roi et le maître du monde, comme le souverain, le juge et le père du genre humain. A chaque pas qu'il a fait dans la manifestation de sa puissance, après chacun des jours ou chacune des périodes de la création, il s'arrête

1. *Histoire des institutions de Moïse*, t. I, p. 101; t. II, p. 350-354.

comme un artiste au milieu de sa tâche, applaudissant à son œuvre et s'encourageant à poursuivre. Bien avant la naissance de l'homme, la dernière et la plus parfaite de ses créatures, l'objet suprême de sa providence et de son amour, il a tout préparé pour lui; il lui a donné l'empire de la terre et de la mer; il a planté un lieu de délices destiné à lui servir de berceau; il a disposé à son usage jusqu'aux astres du firmament. Quelque objection qu'on élève sur la signification du mot *bara*, quelque raison qu'on puisse alléguer pour ne pas le traduire dans le sens de la création, je soutiens qu'on ne peut parler ainsi que d'un Dieu créateur, d'un Dieu personnel et libre, d'un Dieu pur esprit, puisqu'il est absolument indépendant et maître de la matière. D'ailleurs Moïse ne l'a-t-il pas appelé « le Dieu des esprits qui animent toute chair? »

J'ai dit que son pouvoir se faisait sentir plus directement dans la sphère de la vie humaine. En effet, il possède tous les attributs qui nous montrent en lui non-seulement le Dieu de la pensée, mais le Dieu du cœur et de la conscience. Il réunit à la justice, qui ne souffre point l'impunité du crime, la miséricorde et la grâce qui diffèrent le châtiment dans l'attente du repentir et qui prodiguent les récompenses autant que sa sévérité ménage les rigueurs. Il aime sa créature et il veut en être aimé. Il est jaloux des hommages qu'il lui voit offrir à de fausses divinités. Quand son ignorance et son ingratitude sont devenues incurables, il la rappelle à lui par des moyens extraordinaires, par des actes qui sont une dérogation aux lois générales, à l'ordre prétendu nécessaire de la nature. Il se choisit un peuple qui a pour mission de l'annoncer à tous les au-

tres. Il suscite des prophètes à qui il communique sa volonté et ses desseins, avec qui il s'entretient comme un ami avec son ami.

Comment M. Salvador, dans la voie qu'il a suivie, ne s'est-il pas arrêté devant l'autorité de ces textes? C'est qu'il n'y voit que des allégories et des métaphores, et, une fois qu'il les a dépouillées de leur sens naturel, rien ne lui est plus aisé que de les expliquer à son avantage. Moïse a dû nécessairement parler à ses contemporains le seul langage qu'ils pussent comprendre; mais la critique saura découvrir la pensée qu'il a enveloppée dans ce voile transparent. Elle n'aura pas de peine à s'assurer qu'un grand nombre des attributs qu'il semble reconnaître à Dieu sont l'expression des sentiments que nous éprouvons nous-mêmes devant les principaux phénomènes de la nature et de l'ordre social. « La fécondité de la terre, la chaleur du soleil, les bienfaits de la pluie et de la rosée, les douceurs de l'amour, de l'amitié, et tous les biens analogues l'ont fait reconnaître *bon;* l'étendue des cieux, le fracas des éléments, la main puissante qui relève les humbles et précipite dans l'abîme ceux dont la tête semblait toucher aux nues, ont dicté ses attributs de *force*, de *puissance;* comme tôt ou tard, après une ou plusieurs générations, le moment arrive de moissonner le mal semé par l'injustice et l'ignorance, il a été réputé lent à la colère, miséricordieux, mais aussi vengeur [1]... »

Cette interprétation du dogme mosaïque n'a pas seulement le défaut d'être arbitraire, elle est en opposition directe avec les faits, elle est formellement répudiée

1. *Histoire des institutions de Moïse*, t. II, p. 361.

par l'histoire. Ce qui fait, depuis quatre mille ans qu'il existe, le fond immuable du mosaïsme, c'est la croyance que le monde a été tiré du néant par un acte tout à fait libre de la bonté et de la toute-puissance divines, c'est la foi du Dieu créateur. Ni l'auteur du Décalogue, ni les prophètes qui lui ont succédé, ni les docteurs de la Mischna, ni les rédacteurs du Talmud n'en ont jamais connu d'autre. Si quelqu'un de leurs frères, sous prétexte d'expliquer la loi, était venu leur dire que celui devant lequel ils prosternaient leurs fronts dans la poussière, que celui qu'il leur est prescrit d'aimer de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces, que Jéhovah est un Dieu abstrait et mort, un Dieu sourd et aveugle, sans bonté, sans justice, sans puissance, sans miséricorde, implacable et impassible comme les idoles sorties de la main des hommes, ils auraient écouté ces paroles comme un blasphème, et ils auraient déchiré leurs vêtements en signe de deuil.

En nous montrant le législateur des Hébreux comme un apôtre du panthéisme, M. Salvador a été conduit par une pente irrésistible à embrasser, quant à la question de l'âme, la doctrine des Sadducéens, énergiquement repoussée par la lettre et par l'esprit des livres saints, et par la tradition constante de la synagogue. Ces deux erreurs capitales nous laissent deviner dès à présent dans quel esprit l'auteur de l'*Histoire des institutions de Moïse* va juger le spiritualisme chrétien.

IV

Jésus-Christ et sa doctrine; histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle [1].

« Qui n'est pas pour moi est contre moi [2] », a dit Jésus-Christ. Rien n'est plus vrai au point de vue absolu de la foi, par rapport à l'ordre surnaturel, qui est positivement affirmé dans l'Évangile. Mis en demeure de s'expliquer sur cette question précise, un homme d'honneur ne répondra que par une affirmation ou une négation; car il n'y a pas de milieu entre croire et ne pas croire. Mais tous ceux qui ne croient pas à l'origine divine du christianisme et qui s'efforcent de justifier leur résistance ne méritent pas d'être considérés comme ses ennemis ou ses détracteurs. Il y aurait une souveraine injustice à ne pas tenir compte de la distance immense qui sépare la polémique de la critique. La polémique, c'est l'hostilité, ou tout au moins la lutte. La critique, c'est l'indépendance. L'hostilité et la lutte sont inséparables de la passion, ou plutôt elle sont la passion même, demandant à l'esprit, non des jugements, mais des arguments;

1. Deux volumes in-8°, Paris, 1838. — 2e édition, 1864.
2. *Qui non est mecum contra me est.* Math., chap. XII, v. 30.

non les moyens de s'éclairer, mais les moyens de triompher. L'indépendance, au contraire, est la condition de la justice et se concilie à merveille avec le respect, avec l'admiration, avec la reconnaissance.

C'est la polémique que le christianisme naissant a d'abord trouvée sur son chemin et qu'il a été obligé d'opposer lui-même à ses deux adversaires les plus redoutables : la philosophie grecque et la vieille foi hébraïque. Nous devons à la première l'ouvrage de Celse, que nous ne connaissons plus aujourd'hui que par la réfutation d'Origène ; le livre de Porphyre, que le temps nous a ravi tout entier, et celui de l'empereur Julien, dont il ne reste plus que des fragments cités par saint Cyrille. La seconde, plus vivace et plus directement attaquée, puisqu'on invoquait contre elle ses propres oracles, a laissé des témoignages plus nombreux et plus profonds de son opposition invincible. Le livre de Joseph-le-Zélateur (*Sépher Yossef hamèkané*), composé au treizième siècle par plusieurs rabbins français, notamment par Rabbi Nathan et son fils Joseph [1] ; le livre de la Victoire (*Sépher Niçachon*), rédigé en 1399 par Yom Tob Lipman, de Mulhouse [2]; l'*Israël vengé* d'Isaac Orobio [3], et tant d'autres écrits de la même nature, autrefois célèbres, maintenant enfouis dans la poussière de nos bibliothèques publiques, nous donnent la preuve que ce n'était point, comme on dit, par une obstination aveugle

1. Manuscrit hébreu de la Bibliothèque impériale, n° 643 du nouveau catalogue.

2. Plusieurs fois imprimé, mais plus complet dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque impériale, n° 643, art. 1er.

3. Plusieurs fois imprimé en espagnol et en français ; la dernière édition a été publiée à Paris en 1845.

que la synagogue restait inébranlable dans ses croyances. Elle a trouvé la patience et la force, jusqu'au pied des bûchers allumés pour elle, de discuter un à un tous les textes qu'on lui opposait; — ils étaient au nombre de trois cent cinquante-quatre, — et elle n'en rencontrait pas un seul qu'il lui fût possible de comprendre à la façon de l'Église.

Depuis le seizième siècle jusqu'à la fin du dix-huitième, la polémique antichrétienne revêt un autre caractère. Elle ne vient plus ni des païens ni des juifs : elle part du sein même du christianisme sous le nom de la philosophie, sans autres armes que celles de la raison, sans autre but que de railler et de détruire. C'est à tort qu'elle a été personnifiée dans Voltaire; car Voltaire s'est borné à reproduire, en leur prêtant son esprit incomparable, les objections de Bayle, de Bolingbroke, de Collins, de Toland, de Tindal, qui eux-mêmes ont été précédés par quelques libres penseurs du seizième siècle, tels que Vanini, Giordano Bruno et Jean Bodin. Ce dernier surtout, dans son *Heptaplomères*, ou dialogues à sept rôles, resté inédit jusqu'à ces dernières années, et parfaitement inconnu en France avant que M. Baudrillart l'eût signalé [1], ne semble étranger à aucun des arguments de ses successeurs. Seulement il se garde bien de parler pour son propre compte. Toutes les hardiesses de sa pensée, il les met dans la bouche d'un de ses personnages ; puis, sous prétexte de le réfuter, il lui oppose des inepties tellement grossières que la victoire reste toujours à l'agresseur.

1. On trouvera une analyse critique de cet ouvrage dans nos *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, t. I, p. 488 et suivantes.

La polémique est aujourd'hui entièrement détrônée par la critique. Elle a cessé d'exister d'église à église, de communion à communion ; comment pourrait-elle être reçue dans le commerce des lettres et surtout dans le monde? Se déclarer franchement un disciple de la philosophie du dix-huitième siècle, ce serait un anachronisme et un acte de mauvais goût ; personne ne l'oserait. Cela ne veut pas dire que nous soyons devenus beaucoup plus religieux. Mais ceux qui ne croient pas pour leur propre compte ont du moins cette vertu de croire pour le compte des autres ; et comme on est plus facilement résigné pour les autres que pour soi, cette foi par procuration tient à se montrer d'autant plus irréprochable. « J'ai là près de moi un certain nombre de voltairiens dont je fais tout ce que je veux ; mais, en revanche, j'ai aussi affaire à deux ou trois jansénistes qui sont d'une obstination incorrigible. » Ce sont les paroles qu'un de mes amis assure avoir entendues de la bouche de l'abbé Frayssinous, lorsqu'en 1824, nommé évêque d'Hermopolis, il réunissait les fonctions de grand-maître de l'Université et de ministre des affaires ecclésiastiques. Sans remonter aussi haut, on rencontrerait facilement des écrivains qui, s'attaquant à tous les fondements de la religion chrétienne, à tous les monuments de la révélation, ne se lassent pas de pleurer, Jérémies d'une nouvelle espèce, sur les ruines qu'ils ont faites. Mais je ne veux parler que des esprits graves et sincères qui, aimant la vérité d'un amour désintéressé et la cherchant avec droiture, n'ont pas pu se persuader qu'elle réside dans la foi. Ceux-là n'ont rien à attaquer ni rien à défendre; ils examinent uniquement

pour savoir, ils scrutent afin de s'éclairer, ils interrogent pour apprendre, ils jugent sans amertume et sans faveur, *sine ira et sine studio;* la critique est leur seule règle et leur seul guide.

Mais la critique religieuse peut comprendre et a réellement compris son rôle de deux manières. Tantôt elle réduit le christianisme à l'état d'un dossier dont il faut examiner scrupuleusement toutes les pièces; elle n'aperçoit de lui que ses titres écrits, que les livres dont il invoque le témoignage, et, soumettant ces livres à une discussion approfondie, à une analyse rigoureuse, comme s'il s'agissait de quelques monuments d'histoire ou de littérature profane, elle cherche à s'expliquer de quelle manière, dans quel temps, sous quelle influence, par qui ils ont été rédigés, et avant tout, s'ils ont l'âge qu'on leur attribue, s'ils n'ont été ni falsifiés, ni interpolés, ni mutilés avant d'arriver jusqu'à nous. C'est la critique philologique ou exégétique, qui tient depuis un demi-siècle une si grande place dans le protestantisme, surtout dans le protestantisme allemand. Tantôt, allant droit au fond des choses et se proposant de juger l'arbre par ses fruits, elle s'attache principalement aux œuvres du christianisme, à sa morale, à ses dogmes, à son histoire, à l'influence qu'il a exercée sur les sociétés humaines, aux institutions qu'il a fondées, à celles qu'il a détruites, aux moyens par lesquels il s'est établi et conservé, aux rapports qui existent entre lui et les religions antérieures. C'est la critique historique et philosophique, dont on trouve çà et là des essais partiels, étroitement mêlés soit à l'histoire générale des nations européennes, soit à l'histoire particulière de la philosophie,

mais à laquelle il manque jusqu'à présent une œuvre complète.

C'est à ce dernier point de vue que s'est placé M. Salvador, dans la sphère circonscrite où il lui a plu de se renfermer, c'est-à-dire dans les limites du premier siècle de notre ère; et, grâce à ce choix, il se trouve en fait moins éloigné du foyer commun des croyances chrétiennes que le théologien protestant David Strauss. Il ne doute pas de l'authenticité des Évangiles, il se refuse à voir dans Jésus-Christ une pure abstraction métaphysique, le type idéal de l'humanité; il croit à sa personne et à sa vie telles que ses disciples nous les font connaître, sauf à les faire rentrer dans les proportions de la nature humaine; enfin, si sévère qu'il se montre quelquefois pour ses doctrines, il laisse subsister les fondements matériels de son édifice, le texte de son enseignement et les témoignages contemporains de sa mission.

Mais une histoire critique et philosophique de l'établissement du christianisme n'est pas une médiocre entreprise. Sans parler de la hauteur de pensée, de l'indépendance de caractère, de l'élévation de sentiment qu'il est nécessaire d'apporter à une œuvre qui doit dominer toutes les passions, toutes les rancunes, tous les préjugés d'école, de parti, de secte, de race, et jusqu'aux nobles élans de l'enthousiasme allumé dans les cœurs par le plus sublime des sacrifices, ce qu'elle exige d'érudition et de connaissances positives est fait pour intimider les plus intrépides. La première question qui se présente, n'est-ce pas, en effet, de savoir ce que le Fils de l'Homme a enseigné précisément de nouveau à l'humanité, et par conséquent dans quel

état se trouvait l'humanité en général et le peuple juif en particulier à l'époque où il est venu sur la terre? Pour répondre à cette question autrement que par des phrases consacrées et des mots vides de sens, il est indispensable de rechercher si les dogmes et les préceptes de l'Évangile, et même ceux qui furent consacrés plus tard par la tradition ou par les conciles, ont été absolument inconnus avant Jésus-Christ, soit au sein d'Israël, soit parmi ceux des autres peuples avec qui les Israélites ont entretenu un commerce d'intelligence. La Trinité, la médiation du Verbe, son incarnation, la chute originelle de l'homme, la spiritualité poussée jusqu'au mépris de la vie et du mariage, ou du moins jusqu'à l'abaissement du mariage devant le célibat, la glorification de la vie monastique, la résurrection des corps, la personnification du mal dans une puissance presque égale à la puissance divine, puisqu'elle la tient en échec depuis le commencement du monde et qu'elle est capable de la tenter; toutes ces idées sont-elles purement chrétiennes, sont-elles nées avec le christianisme, ou ont-elles existé déjà auparavant avec quelques différences plus ou moins importantes? Il n'y a qu'un moyen de s'en assurer, c'est la connaissance approfondie de toutes les doctrines philosophiques et religieuses qui, directement ou indirectement, ont pu exercer quelque influence sur Jésus-Christ, les apôtres et les plus anciens Pères de l'Église.

Cette condition ne pouvait manquer d'être reconnue par un esprit aussi profond que M. Salvador. Il a essayé de la remplir dans la première partie de son ouvrage; mais j'ai le regret de dire que le succès a

trahi ses intentions. Il s'agissait principalement de déterminer quels éléments ont pu fournir au christianisme naissant ces trois courants d'idées que, pendant cinq ou six siècles, l'histoire nous montre étroitement unis, et qui semblent un instant se confondre comme pour envahir toute la terre : la philosophie grecque, et particulièrement la philosophie platonicienne, au moment où, transplantée sous le ciel de l'Orient et mise en contact avec un ferment étranger, elle donne le jour à l'école d'Alexandrie; la religion ou la philosophie religieuse des Perses, avec sa milice céleste et infernale, avec ses dogmes de la chute, de la résurrection et de la transfiguration future, non-seulement des corps rappelés à la vie, mais de toute la nature; enfin le mysticisme hébraïque sous sa forme à la fois pratique et spéculative, offrant les premiers essais de la vie monastique dans l'association des Ésséniens et des Thérapeutes, et substituant, dans ses enseignements secrets, au vieux monothéisme les doctrines de la Trinité et du Verbe, du *Mêmra* ou du *Logos*, selon qu'il parle le grec ou sa langue maternelle. Ce grave problème est à peine effleuré par M. Salvador. A l'exception des opinions de Philon, qu'il expose avec assez de précision et d'exactitude, mais qui, par malheur, n'ont ici qu'une importance secondaire, tous les systèmes semblent flotter devant ses yeux comme des nuages. La philosophie grecque et ce qu'il appelle la *théosophie orientale* ne lui suggèrent que de vagues affirmations qui, selon le point de vue où l'on se place, peuvent également passer pour vraies ou pour fausses.

Il y a un autre côté de la question qui a dû néces-

sairement échapper aux regards de M. Salvador : c'est le triomphe qu'assurait d'avance à la religion chrétienne l'union indissoluble et pour ainsi dire la solidarité établie par ses dogmes entre la personnalité divine et la personnalité humaine. C'est par là surtout qu'elle a mérité de faire la conquête des nations les plus civilisées de la terre. C'est par là qu'elle est supérieure et au panthéisme oriental et au naturalisme poétique de la Grèce. C'est par là qu'en s'associant aux lumières de la raison et à l'idée philosophique du droit, elle a avancé, sinon accompli la régénération de l'ordre social, humanisé la guerre, flétri l'esclavage et préparé de loin l'avénement inévitable de la liberté. Que devient en effet la liberté, non pas celle qu'ont pratiquée les anciens et qui s'appuyait sur la servitude, mais celle qui appartient à toute créature humaine et qui s'exerce dans la vie privée comme dans la vie publique; que devient le droit; que devient la charité elle-même, c'est-à-dire l'amour dans son expression la plus spirituelle, si l'homme, au lieu d'être une personne, n'est qu'une chose, si, au lieu d'être une âme indépendante, responsable devant elle-même et devant les autres, soumise à des devoirs et non pas seulement à des instincts ou à des besoins, il n'est qu'un accident ou une force de la nature, une parcelle de la matière, une forme fugitive de l'organisation et de la vie? Que devient à son tour l'âme ou la personne humaine, si tout est confondu dans une seule existence, si tout rentre dans l'expansion d'une seule force, c'est-à-dire, sans la spiritualité et sans la personnalité divines? La personnalité divine et la personnalité humaine sont affirmées, sans aucun doute, dans

d'Ancien Testament, puisque Dieu y joue le rôle de créateur et que l'homme est formé à son image. Mais par quel lien sont-elles unies l'une à l'autre, ou quel terme intermédiaire est destiné à nous faire comprendre ce qu'il y a de divin dans l'homme et ce qu'il y a d'humain en Dieu, ce qu'il y a de commun et de semblable, malgré la distance infinie qui les sépare, entre le créateur et la créature? Ce terme intermédiaire, non moins indispensable à la foi qu'à la raison, tous ceux qui n'étaient point simplement des légistes, mais des théologiens, les esséniens, les sectateurs de la kabbale, Philon, Jésus fils de Sirach, et ceux que la connaissance du grec avait mis en communication avec Platon, le reconnurent dans le Verbe, dans la parole intérieure, dans la raison éternelle. Le christianisme vint et, incarnant le Verbe dans Jésus-Christ, fit du Verbe lui-même une personne, un médiateur visible, un être historique, qui, pour avoir vécu quelques années sur la terre, n'en reste pas moins en possession de l'éternité. Le monothéisme sévère des enfants d'Israël a pu s'en affliger, mais la conscience morale et religieuse du genre humain y a trouvé une lumière qui lui avait manqué jusqu'alors.

Il était impossible à M. Salvador de considérer sous cet aspect l'institution chrétienne et de rendre hommage à son plus éclatant bienfait; car pour lui, quoi qu'il en dise, le Dieu personnel n'existe pas, tant est chimérique la distance qui le sépare de l'aveugle nature. La nature, l'univers, dans lequel on ne peut absorber Dieu sans lui immoler aussi l'homme, n'a ni conscience ni liberté, et l'esprit, selon l'auteur de *Jésus-Christ et sa doctrine*, n'est qu'une abstraction; le spi-

ritualisme est une aberration de la raison humaine et un danger social. En regardant comme des principes distincts et même ennemis deux attributs inséparables de notre être et de l'Être universel, nous nous mettons en révolte contre nous-mêmes, et nous livrons la société en proie aux rivalités inévitables de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle. Ni Moïse ni les prophètes n'auraient rien connu de semblable; car lorsqu'ils parlent de l'existence séparée des âmes après cette vie ou de la résurrection des corps, ils s'expriment par métaphores pour annoncer la délivrance et la résurrection future de leur peuple. C'est aux nations païennes et à la philosophie de Platon que nous serions redevables de toutes ces croyances, portées par l'Évangile à leur plus haute expression [1]. C'est ainsi que M. Salvador n'est que conséquent avec lui-même quand il reproche au christianisme ce qui fait précisément depuis dix-huit siècles sa force et sa grandeur.

Mais dès qu'il sort de la partie spéculative de son sujet pour apprécier les faits et les textes, alors sa vigoureuse intelligence reprend tous ses avantages. Je ne voudrais point me porter garant de toutes ses conclusions; mais à quelque opinion qu'on appartienne, pourvu qu'on n'ait point peur de la libre discussion et qu'on ne soit pas de ceux qui s'imaginent que les difficultés qu'on ignore n'existent pas, il est impossible qu'on ne soit pas frappé de la manière dont il explique, avec les données mêmes de l'Évangile, la vie historique de Jésus-Christ, sa naissance, sa généalogie,

1. *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. II, chap. I.

ses prédications, ses miracles, sa mort. Après avoir défini le caractère et l'influence personnelle du maître, il étudie avec une attention scrupuleuse l'œuvre des disciples et le travail intérieur de la nouvelle Église, nous montrant quelle est la distance de saint Mathieu à saint Paul, et de saint Paul à l'auteur de l'Apocalypse, ou par quelle transition le Messie d'Israël est devenu dans la pensée des apôtres le médiateur universel et une des personnes de la Trinité. La partie la plus curieuse assurément, et selon moi la plus solide de cette histoire critique du Nouveau Testament, c'est celle où M. Salvador nous fait lire dans les livres juifs tous les préceptes de la morale chrétienne, toutes les maximes dont se compose le sermon sur la montagne et jusqu'à cette admirable prière qu'on appelle l'Oraison dominicale[1]. J'oserai citer également, malgré la délicatesse du sujet, comme un des morceaux les plus remarquables de ce livre, le chapitre qui a pour titre : *Esprit des tableaux évangéliques relatifs à la Passion de Jésus-Christ*[2]. On n'y trouvera rien qui ne soit digne de la gravité d'un philosophe et d'un historien des Écritures, mais rien non plus qu'on puisse regarder comme un sacrifice à l'esprit de conciliation ou comme un acte de condescendance. C'est à cette condition seule que les discussions religieuses tournent au profit de la vérité et à l'édification des âmes.

Le récit de la Passion me conduit naturellement à m'expliquer sur un point encore plus délicat s'il est possible : je veux parler de la condamnation de Jésus-Christ. Je suis ici d'un avis entièrement opposé à celui

1. *Jésus-Christ et sa doctrine*, t. I, liv. II, chap. VI.
2. *Ibid.*, t. II, liv. II, chap. IX.

de M. Salvador. Laissant de côté la question de procédure qui s'est élevée, il y a trente ans, entre lui et M. Dupin aîné, je vais droit au fond des choses, et je me demande pour quel crime le jeune docteur de Nazareth a été condamné par le grand Sanhédrin. Est-ce pour avoir dit qu'il était le Christ, c'est-à-dire le Messie, fils de Dieu, *tu es Christus, filius Dei benedicti?* En vérité, cette déclaration ne pouvait autoriser le grand prêtre Caïphe à déchirer ses vêtements en s'écriant : « Vous avez entendu le blasphème, *audistis blasphemiam.* » Le Messie avait été prédit par tous les prophètes, il était attendu par tout Israël, et il n'y avait pas de blasphème à se prendre pour lui, même si l'on devait se tromper. Quant au titre de *Fils de Dieu*, il était la conséquence naturelle de ce qu'on donnait à Dieu le nom de Père et qu'on l'invoquait à chaque instant comme le père céleste de toutes les créatures : *Pater noster qui in cœlis es.* Il était consacré pour tous ceux qui vivaient saintement, selon la loi divine, ou qui s'élevaient au-dessus de la foule par quelque qualité extraordinaire. Est-ce que nous ne trouvons pas déjà dans la Genèse[1] la distinction des fils de Dieu (*bené Elohim*) et des fils de l'homme? « Les fils de Dieu virent que les filles de l'homme étaient belles, et ils prirent pour épouses celles qu'ils avaient choisies. » Un essénien, un sectateur de la kabbale, un disciple de l'école platonicienne des Philon, des Sirach, des thérapeutes, pouvait attacher à cette expression un sens plus profond, il pouvait affirmer que le Verbe divin résidait en lui et qu'il participait

1. Chap. VI, v. 2.

de la nature divine, qu'il était Dieu en un certain sens, sans être pour cela en opposition avec le dogme mosaïque, sans encourir la peine des blasphémateurs.

Ni Caïphe, ni aucun de ses assesseurs n'ignoraient ce fait. Pourquoi donc, encore une fois, ont-ils condamné Jésus? Pourquoi le peuple le poursuivait-il de sa haine? Pourquoi ses disciples l'ont-ils abandonné[1]? Parce qu'il voulut briser le lien qui unissait l'une à l'autre la religion et la nationalité; parce qu'il n'admettait pas que la connaissance du vrai Dieu et la délivrance promise à ceux qui croyaient en lui demeurassent comme le patrimoine de la maison de Juda; parce qu'il appelait à la vie spirituelle tous ceux qui étaient prêts à le suivre dans la voie d'abnégation qu'il ouvrait devant eux, tous ceux qui avaient foi dans sa mission, les Samaritains comme les Juifs, et les Chananéens comme les Samaritains; parce qu'il substituait au formalisme des pharisiens et des scribes l'adoration en esprit et en vérité; parce que pour lui la demeure de l'Éternel n'était plus ni sur la montagne de Sion, ni sur le mont Garizim, mais dans le cœur du juste; parce que l'image même de la patrie s'évanouissait à ses yeux devant le royaume des cieux; parce que, en un mot, pour parler la langue de notre temps, il plaçait l'ordre spirituel absolument en dehors de l'ordre temporel. Il attaquait donc non la religion, mais la politique de son pays, qui perdait son rang parmi les nations du moment qu'il n'était plus la terre privilégiée de Jéhovah, destinée à devenir, dans les temps messianiques, la métropole religieuse de

1. Év. S. Marc, chap. XIV, v. 50.

l'Univers. C'est ainsi qu'il prédisait la ruine du temple et de Jérusalem, sans promettre de la remplacer ici-bas par une Jérusalem nouvelle ; car son royaume, disait-il, n'était pas de ce monde, et il n'était pas venu pour juger, ni par conséquent pour gouverner les hommes, mais pour les sauver.

S'il était permis d'admettre, sans blasphémer contre la justice, que le crime qui a causé sa mort s'est transmis jusqu'aujourd'hui de génération en génération, quels en seraient les héritiers ? Ce ne pourraient être, assurément, les descendants innocents des juges qui ont prononcé la sentence ou des bourreaux dont il a lui-même assuré la grâce, en s'écriant : « Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font[1]. » Ce serait moins encore cette race héroïque qui l'a donné au monde, et qui, dispersée aux deux tiers plus d'un siècle avant sa naissance, ne peut avoir été châtiée avant d'avoir failli. Les véritables héritiers du crime de Caïphe et de Pilate, ce seraient les fondateurs et les instruments de l'Inquisition ; ce seraient les auteurs et les apologistes des dragonnades ; ce serait Henri VIII, le meurtrier de Fisher et de Thomas Morus ; ce serait Calvin, le bourreau de Michel Servet ; ce seraient ceux qui ne comprennent pas encore aujourd'hui l'indépendance spirituelle de l'Église, si elle ne commande dans l'ordre temporel à un troupeau d'ilotes ; ce seraient tous les pouvoirs, à quelque race, à quelque nation, à quelque croyance qu'ils appartiennent, qui, en confondant la politique avec la religion, voudraient dominer les consciences par la force.

1. Saint Luc, chap. XXIII, v. 34.

V

Histoire de la domination romaine en Judée. — Paris, Rome, Jérusalem, ou la Question religieuse au XIXe siècle.

Condamnée en principe par le christianisme, puisque Jésus-Christ et les apôtres n'admettaient pas de différence entre le peuple de Dieu et les autres peuples, la nationalité hébraïque, au moment où l'Évangile fut prêché, n'était plus en fait qu'une ombre et une ruine, menacée elle-même de disparaître sous le poids de la puissance romaine. Mais elle devait, avant de succomber, déployer une résistance qui serait à elle seule un titre suffisant à l'admiration et au respect de la postérité. C'est le récit détaillé de cette lutte héroïque, soutenue sans interruption pendant deux siècles, que M. Salvador nous présente dans son *Histoire de la domination romaine en Judée*. De tous les ouvrages de M. Salvador celui-ci est certainement le mieux écrit, et, à cause du talent de la composition joint à la nature dramatique du sujet, le plus agréable à la lecture. Mais quoique l'exposition des idées et des croyances s'y mêle çà et là à celle des événements, il ne forme qu'une digression, ou, si l'on veut, un épisode dans l'œuvre générale de l'historien des institutions de Moïse; je ne pourrais m'y arrêter sans risquer d'interrompre la vi-

goureuse trame de sa pensée. Je passerai donc sans transition à son dernier livre; je ne veux pas dire à son livre le plus récent, *novissima verba*, mais à celui qui nous offre vraiment le terme de la carrière qu'il a voulu parcourir et ne lui permet plus de prendre la parole que pour s'expliquer ou se défendre.

Paris, *Rome*, *Jérusalem* n'est pas seulement la conclusion d'un philosophe qui a passé toute sa vie à méditer sur une question, ou la conséquence logique qu'un historien peut tirer des faits qu'il raconte; c'est la suprême vision d'un prophète dont les yeux sont accoutumés à lire dans l'avenir; c'est l'Apocalypse d'un nouveau saint Jean; c'est la trompette du jugement dernier qui annonce la mort de toutes les religions actuellement vivantes, et leur résurrection, leur transfiguration au sein d'une religion nouvelle.

Les lecteurs du *Journal des Débats* n'ont pas oublié le spirituel et éloquent article que M. de Sacy, il y a à peu près six ans [1], a consacré à cet écrit. Mais M. de Sacy s'étant placé à un point de vue purement chrétien et même catholique, je n'ai pas à craindre de gâter son ouvrage en le répétant.

Paris, Rome, Jérusalem, dans la pensée de M. Salvador, ce ne sont pas trois capitales, ce ne sont pas des expressions géographiques, mais des noms symboliques par lesquels il faut entendre trois grandes époques de l'histoire ou de la vie religieuse de l'humanité. Paris, c'est le présent, c'est la société française, la société européenne tout entière, telle qu'elle s'est formée et se forme encore tous les jours sous l'influence de

1. Numéro du 3 février 1861.

plus en plus générale des principes de 1789. Rome, c'est le passé, c'est la foi du moyen âge et des dix-huit siècles écoulés depuis la prédication de l'Évangile ; mais ce n'est pas seulement la foi catholique, ce sont les trois grandes croyances qui s'abritent sous le témoignage de l'Écriture, ou, pour parler comme M. Salvador, les trois grandes branches qui sont sorties du tronc du mosaïsme : l'Église chrétienne avec toutes les hérésies et tous les schismes qu'elle a portés dans son sein, la religion de Mahomet avec toutes les sectes qui lui doivent le jour, et le judaïsme tel qu'il s'est développé sous l'empire de la tradition, à la faveur de la Mischna et du Talmud. Jérusalem, enfin, la ville de la paix, la cité de Dieu, la patrie des prophètes, nous représente l'avenir ou l'harmonie future de la politique et de la religion, la foi active et toujours jeune qui convient à la société nouvelle, l'union intime des croyances et des lois.

Voici maintenant le problème que contiennent ces trois termes et dont la solution est le seul but du livre. Entre les croyances des peuples et leurs gouvernements, entre l'ordre religieux et l'ordre politique, la relation est tellement étroite, que toute religion produit nécessairement une société faite à son image, et que toute société nouvellement instituée ou transformée par une révolution générale et profonde amène une transformation correspondante dans la religion. M. Salvador, érigeant cette proposition en axiome, l'exprime par ces mots : « Le nouveau temporel cherche son nouveau spirituel[1]. » Cette loi s'est-elle accomplie pour la

1. *Paris, Rome, Jérusalem*, t. I, p. 40.

société au sein de laquelle nous vivons, pour la société moderne créée par la Révolution française? — Non, reprend l'auteur de *Paris, Rome, Jérusalem*; mais son irrésistible puissance n'en est pas moins attestée par les efforts qui ont été faits, depuis bientôt trois quarts de siècles, pour lui donner satisfaction. A peine la Révolution est-elle proclamée que, tout en respectant le catholicisme dans ses bases fondamentales, elle cherche à se l'assimiler par une organisation nouvelle : la fameuse constitution civile du clergé. Cette tentative n'ayant abouti qu'à faire éclater plus tôt et d'une manière plus violente le divorce qu'elle voulait prévenir, elle songea à se créer de toutes pièces la religion dont elle avait besoin. Alors parurent successivement les cultes de la Raison, de l'Être suprême, des théophilanthropes; vains simulacres qui ne firent que passer comme les visions de la nuit, et dont le seul effet fut de constater l'absence de toute croyance véritable. Une religion, comme le remarque avec justesse M. Salvador, ne s'improvise pas; ce n'est pas une pure question de sentiment, de morale ou de métaphysique; elle embrasse toute une histoire, « toute une suite providentielle d'événements auxquels se rattachent des questions de personnes et des intérêts de principes [1]. »

N'ayant pu réussir ni à plier à ses exigences ou à réformer à son usage le vieil ordre spirituel, ni à en produire un autre tiré uniquement de son propre sein, que fit la Révolution française, incarnée en quelque sorte pendant un temps dans un grand homme? Elle entra en composition avec l'ancienne Église toujours

1. *Ubi supra*, t. I, p. 380.

debout et aussi confiante dans ses destinées que jamais; elle résolut de négocier avec elle comme avec une puissance belligérante qu'on veut gagner à la paix; elle fit le Concordat de 1801. Mais ce traité si vanté par les politiques ne fut pour elle, si nous en croyons M. Salvador, qu'une source de déceptions. Les deux parties au nom desquelles le contrat avait été signé se crurent également trahies. Les héritiers de la philosophie du XVIIIe siècle et ceux qui avaient pris une part active, ou du moins qui avaient applaudi à la destruction de la vieille société, s'imaginèrent qu'on voulait ressusciter l'objet de leur haine. Les catholiques ardents, comparant Pie VII à son prédécesseur, disaient que l'un avait perdu son siége pour sauver la foi, et que l'autre avait perdu la foi pour sauver son siége. Ces dispositions contraires, après des alternatives de défaite et de victoire, sont restées au fond des esprits comme une conséquence inséparable de la cause qui les a fait naître. Pas plus aujourd'hui qu'en 1801, l'esprit nouveau qui a pris possession de la société et qui la pousse en avant sur des mers inconnues ne peut vivre en paix avec la vieille foi, qui la tire en arrière. Entreprendre de les concilier, c'est poursuivre une chimère; c'est vouloir, comme dit l'Évangile, coudre une pièce neuve sur un vieil habit. D'un tel assemblage il ne faut attendre que rupture et déchirement.

Que fera donc la société moderne? Reniera-t-elle ses espérances et ses principes? Se laissera-t-elle déposséder de toutes ses conquêtes? Poussera-t-elle la résignation jusqu'à condamner ses œuvres et à laisser le champ libre à l'esprit du passé, à la domination de ces vieilles croyances qui ne supportent pas d'être abritées sous

son toit? ou trouvera-t-elle enfin son complément nécessaire, sa règle, son centre de gravité dans une nouvelle religion? Tel est le problème. On voudra savoir à présent de quelle manière il a été résolu, ou, pour parler plus exactement, de quelle manière on s'est flatté de le résoudre.

Des deux révolutions entre lesquelles nous sommes obligés de choisir, l'une en arrière, l'autre en avant, la première est devenue absolument impossible. La vie ne peut se retirer devant la mort, ni la réalité devant les ombres. Or, chacun des trois cultes qui se partagent aujourd'hui le gouvernement spirituel des races les plus intelligentes et les plus civilisées de la terre porte dans son sein le germe de sa ruine, ou, ce qui revient au même, de son absorption prochaine dans une communion plus générale. Les principes qui faisaient autrefois leur force sont devenus la source de leur faiblesse et le gage de leur abdication.

Le christianisme (je ne suis ici, bien entendu, que l'interprète de M. Salvador), le christianisme, en raison de son mépris pour les choses de la terre, est en opposition ouverte avec l'esprit de notre temps, avec l'activité de notre siècle, avec cette puissance merveilleuse que la science et l'industrie exercent sur la nature pour le bien de l'humanité. D'ailleurs il s'en faut bien qu'il soit toujours resté fidèle à son principe. Ces richesses qu'il condamne et que son fondateur a déclarées le plus grand obstacle au salut des âmes, ce pouvoir qu'il dédaigne comme une source d'orgueil, il s'en est montré aussi avide qu'aucune des puissances de ce monde. Le christianisme voulant fonder l'unité spirituelle des peuples et choisissant pour sa métropole

Rome, la capitale des conquérants de la terre, a subi la même destinée que l'empire des Césars. La division s'est introduite dans son sein, chaque race a voulu former une église à part, et il en est résulté l'Église latine, l'Église grecque et l'Église saxonne, c'est-à-dire le protestantisme allemand, qui lui-même se partage en une multitude de sectes. A la voix des réformateurs a succédé celle des philosophes, à la voix des philosophes celle des exégètes et des critiques. Étrange fortune de la religion chrétienne! L'Écriture, à laquelle elle emprunte tous ses titres, l'Écriture, qu'elle présente comme le fondement divin de son autorité, est devenue dans ces derniers temps son plus grand danger, elle a fourni contre elle des arguments plus terribles que ceux de Voltaire et de Rousseau.

Ni le judaïsme ni l'islam ne se trouvent dans une situation plus prospère. Le premier, tel qu'il est constitué depuis dix-huit cents ans, peut être comparé à une forteresse dont les habitants ne songent qu'à résister et à se défendre. « Il faut élever une clôture autour de la loi, » disaient les anciens docteurs. C'était une nécessité tant que la fille exilée de Sion était menacée simultanément dans son existence et dans sa foi. Aujourd'hui la clôture est tellement épaisse qu'elle envahit la place qu'elle devait protéger. Elle lui servira bientôt de sépulcre si l'on ne se hâte de l'arracher pour livrer passage à l'air et à la lumière.

Quant à l'islamisme, il touche visiblement au terme de sa carrière, et la cause de sa chute il ne faut pas la chercher ailleurs que dans cet esprit de conquête, dans ce prosélytisme armé qui faisait autrefois la source de sa puissance. Son prophète ayant érigé en article de

foi qu'il deviendrait avant peu le maître du monde, il était tenu de prouver sa mission par ses succès. Mais du moment que la fortune lui devenait contraire et qu'il fléchissait devant un autre symbole, il était convaincu d'erreur ou de mensonge; le découragement prenait la place de son ancienne ivresse, et il tombait à la merci de ses ennemis. C'est précisément le spectacle que nous donnent aujourd'hui les peuples musulmans. Livrés à la discrétion des puissances chrétiennes, ils semblent qu'ils ne vivent plus que par leur tolérance et leurs bienfaits. Ils leur empruntent leurs arts, leurs sciences, leur discipline militaire, leur administration; ils ne se gouvernent que par leurs conseils. Une situation aussi violente n'est pas faite pour durer longtemps.

Mais si l'état religieux de l'humanité ne peut ni rester ce qu'il est, ni redevenir ce qu'il a été, il faut bien admettre, l'homme et la société ne pouvant pas d'ailleurs se passer de croyances, que nous sommes à la veille, je n'ose pas dire de voir descendre du ciel, mais de voir apparaître sur la terre une religion nouvelle. Quel est le foyer où s'allumera ce nouveau flambeau, ou, pour parler sans métaphore, quelle sera l'origine historique de cette religion, puisque toute religion, ainsi qu'on a eu soin de nous en prévenir, doit avoir son histoire? Par qui sera-t-elle promulguée, et enfin quels seront ses dogmes, quel sera son culte? Ici nous quittons entièrement le sol pour nous élever dans la région des nuages. Ici nous entrons dans le pur domaine de la prophétie et de l'Apocalypse.

La religion de l'avenir, si nous en croyons M. Salvador, ne sera qu'une nouvelle floraison enfantée par

la séve inépuisable du mosaïsme; car Moïse est resté dans son opinion le dominateur des consciences, « le grand commandeur de l'esprit et de la sagesse des nations, » ainsi qu'il le nomme quelque part [1]. Jésus-Christ et Mahomet n'ont été dans l'histoire que ses assesseurs et ses lieutenants divins [2]. Mais l'arbre quarante fois séculaire, en se prenant à reverdir, sera complétement transfiguré, depuis le pied jusqu'au sommet, depuis les racines jusqu'aux branches. Aucune église, aucune nation, aucune race n'échappera à ce travail de rénovation.

M. Salvador ne nous dit pas expressément qu'il soit l'organe de cette troisième révélation ou qu'il porte dans ses mains les nouvelles Tables de la Loi. A l'entendre, il ne prétendrait qu'au modeste rôle de précurseur; son ambition serait seulement d'entrevoir ce qu'un temps plus heureux sera chargé de nous apprendre. Mais, en dépit des réticences qui l'enveloppent, sa véritable pensée n'est pas difficile à apercevoir. Dans cette apparition de Moïse, qu'il nous présente moitié comme un fait, moitié comme une hallucination, c'est bien lui que le législateur des Hébreux désigne comme son héritier. Lui mettre la main dans la main devant les œuvres ouvertes de Voltaire et de Rousseau, n'était-ce pas lui dire qu'il le chargeait de consommer son œuvre en réunissant dans une dernière alliance le présent, le passé et l'avenir? On va voir comment M. Salvador a rempli sa mission.

Quand on a mis à part la tentative, déjà faite bien

1. T. II, p. 201.
2. T. I, p. 322.

des fois et avec des résultats bien différents, « de séculariser tous les mystères du christianisme, » c'est-à-dire de les expliquer au profit de la raison ; quand on a écarté les symboles qui ne s'adressent qu'à l'imagination et aux sens, la *quaternité* mise à la place de la trinité, la pyramide substituée au triangle, et la consécration du nombre treize; quand on a fait abstraction des rêveries allégoriques, numériques, messianiques, architecturales, qui lui servent pour ainsi dire de cortége et semblent destinées à lui composer une mystique auréole, la nouvelle religion peut se résumer dans ces deux mots : *panthéisme*, *métempsychose*. Le Dieu que nous annonce M. Salvador étant celui-là même qu'il suppose avoir été reconnu par Moïse, c'est-à-dire l'Être unique, l'Être universel, à la fois matière et esprit, et dont l'existence, confondue avec celle de la nature entière, exclut nécessairement la conscience et la liberté, je ne crains pas de prononcer le nom de panthéisme. J'ai montré qu'entre le panthéisme et l'*infinithéisme* il n'y a aucune différence. La transmigration des âmes telle que la professe M. Salvador, quoique renfermée dans le cercle de l'humanité, m'autorise à prononcer le nom de métempsychose; car si nous ne sommes pas menacés, comme dans la doctrine brahmanique et dans le système de Pythagore, de passer après cette vie dans le corps d'un animal ou même d'une plante; si nous devons nous borner à parcourir, sous une nouvelle enveloppe, les mondes innombrables qui peuplent le firmament, tantôt heureux, tantôt malheureux, selon l'usage que nous aurons fait de notre existence sur la terre, il n'en est pas moins vrai que d'une vie à l'autre nous perdons complétement le sen-

timent de nous-mêmes, la conscience de notre durée et de notre identité; nous devenons une autre âme, un autre moi, une autre personne; et c'est justement ce qui sépare la métempsychose du dogme de l'immortalité.

Si M. Salvador s'était contenté de soutenir ces deux propositions comme des opinions qui lui sont personnelles, il y aurait lieu d'engager avec lui une discussion philosophique; mais ce n'est point à ce titre qu'il les défend : sa prétention est de les ériger en dogmes religieux et de les imposer aux générations futures comme le dernier mot de la foi. Le panthéisme et la métempsychose devenus la base d'une religion, d'une religion inspirée par l'esprit des Écritures, enfantée par la loi du progrès et destinée à être bientôt la religion universelle du genre humain! C'est une idée tellement chimérique qu'on ne la comprendrait pas chez un esprit comme M. Salvador, si elle n'était la conséquence de ses opinions sur le dogme mosaïque et les points les plus essentiels de la doctrine chrétienne.

Faut-il le répéter encore? Le Dieu de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, c'est le Dieu vivant, le Dieu personnel, le Dieu créateur, le Dieu libre et tout-puissant, par conséquent spirituel; car il n'y a que l'esprit qui soit au-dessus des forces aveugles et des lois fatales de la nature. L'immortalité de l'Écriture, c'est celle de la personne humaine, celle du *moi*, celle d'une âme qui se souvient d'avoir existé et qui se sait responsable de ses œuvres. La résurrection des corps, que je me borne à expliquer en laissant à d'autres le soin de la défendre, la résurrection des corps n'est que la responsabilité étendue de l'âme à ses ins-

truments. Ne cherchez donc pas à nous persuader que le panthéisme et la méteupsychose, ou, si vous voulez, l'infinithéisme et la transmigration des âmes, sont l'expression la plus accomplie des livres saints.

Ne dites pas non plus qu'ils sont un progrès pour l'humanité. Le progrès consiste à relever l'homme à ses propres yeux par le sentiment de sa dignité et de sa liberté, par la croyance à la liberté divine, à la liberté de la cause suprême, sans laquelle aucune autre ne peut exister. Toute idée de justice, de droit, de devoir, de respect mutuel, de mutuelle obligation dérive de ce principe. Hors de là tout peut se justifier par la nécessité, par la force, par la passion; tout est livré à l'oppression, à l'arbitraire, à la servitude.

D'ailleurs, comment soutenir que le panthéisme et la métempsychose soient des dogmes nouveaux, une conquête réservée à l'avenir et à la maturité de l'esprit humain? C'est précisément le contraire qui est la vérité : ils appartiennent à l'enfance et à la décadence, tantôt de la philosophie, tantôt de la religion. Ils constituent le fond des croyances brahmaniques, ces croyances délétères qui pétrifient la société en supprimant l'individu. Ils forment la substance du bouddhisme, pour qui le plus grand malheur de l'homme c'est de vivre et de renaître, et qui fait consister le salut de l'âme dans l'anéantissement de sa personnalité. On les rencontre au début et à la dissolution de l'esprit philosophique de la Grèce. Prêchés au commencement du XIIIe siècle par l'abbé Joachim et ses disciples comme la perfection du christianisme, comme la révélation du Saint-Esprit prédite par l'Évangile et comme l'Évangile éternel; renouvelés il y a quelque temps comme

une croyance nationale au nom du collége des druides, on ne voit pas pourquoi ils seraient mieux accueillis dans ce moment et nous paraîtraient plus jeunes sous le manteau de Moïse et des prophètes.

Le panthéisme a pu devenir une religion à une époque de superstition inconséquente et d'imagination déréglée, quand on se représentait par des personnifications mythologiques la substance impersonnelle de tous les êtres, les forces insensibles de l'univers, et qu'on imposait à la nature elle-même des attributs surnaturels. Aujourd'hui le panthéisme n'est plus qu'un système de philosophie qui renferme implicitement la destruction de toute croyance religieuse. Il n'y a pas de religion sans foi à une intervention surhumaine. Il n'y a pas de religion sans foi à une révélation. C'est par là surtout et avant tout qu'une religion se distingue d'une philosophie. Or, Dieu étant confondu avec l'homme et avec la nature, toute révélation devient impossible, il n'y a plus de place que pour la raison et pour la science. Quel est d'ailleurs le culte qu'on pourrait rendre au Dieu abstrait et mort, au Dieu sourd et aveugle du panthéisme? M. Salvador parle avec dédain du culte de la déesse Raison et de la déesse Nature. Je me garderai de lui en faire un reproche; mais on ne peut s'empêcher de remarquer que celui qu'il propose d'établir sur le mont Moria, dans la nouvelle Jérusalem, en l'honneur de l'Être unique, est destiné à tenir encore moins de place dans l'histoire. Ce sont de pures fantaisies, qui n'auront jamais à soutenir d'autre épreuve que celle de la lecture.

Mais en repoussant les conclusions de M. Salvador, on est obligé de garder ses prémisses. Les deux pre-

mières parties de son livre, celles où il nous peint la situation créée tant à l'État qu'à l'Église par le système des Concordats et le travail de décomposition ou de transformation qui s'accomplit en ce moment dans toutes les communions religieuses, ces deux parties sont en général pleines de vérités; elles nous offrent à chaque pas, sous une forme originale et quelquefois piquante, des observations d'une rare profondeur. Il est bien certain que la religion, considérée dans la totalité de ses symboles, est livrée aujourd'hui à une crise extraordinaire. Il faut remonter, pour trouver dans l'histoire quelque chose de semblable, aux siècles qui environnent la naissance du christianisme. L'Église romaine est à la veille de subir, au moins dans ses rapports avec les puissances temporelles, une révolution désormais inévitable; qui peut dire quelles seront les conséquences de cette révolution? L'Église grecque, pétrifiée jusqu'ici par la domination ottomane et par le despotisme russe, n'échappera point au mouvement de rénovation qui s'est emparé de l'empire des tzars et au mouvement de dissolution qui travaille l'empire des sultans. Le protestantisme est secoué par les quatre vents de l'horizon. On dirait qu'il n'a rien de plus cher que de mettre en poussière jusqu'au dernier débris du vénérable monument des Écritures, et tandis que d'un côté il se confond avec le panthéisme, ou, pour mieux dire, avec l'athéisme hégélien, de l'autre par le puséisme, il semble rentrer dans le sein de l'Église catholique. La chrétienté tout entière a reçu le contrecoup de ces débats, a ressenti l'ébranlement qui résulte de ces audacieuses spéculations et de cette critique à outrance. En dehors de la chrétienté, nous voyons le

judaïsme, transfiguré par la liberté, s'unir par un lien indissoluble à la civilisation européenne; nous voyons la religion de Mahomet incliner vers sa ruine; nous voyons même les religions de l'extrême Orient, le brahmanisme, le bouddhisme, le lamaïsme, le culte des Tao-tsé et la doctrine de Confucius menacés, ébranlés, entraînés de toutes parts par l'invasion ou la domination des peuples de l'Europe.

De cette fermentation universelle faut-il s'attendre à voir sortir une nouvelle religion? L'esprit religieux, comme l'esprit métaphysique, a dit à peu près son dernier mot, c'est-à-dire tout ce qu'il peut savoir dans cette vie. Ils ne sont ni l'un ni l'autre d'une fécondité inépuisable; car l'homme, mis en présence de l'absolu, ne dépasse pas certaines limites, il ne franchit pas un cercle inflexible. Ce cercle une fois parcouru, il ne lui reste qu'à choisir entre le bien et le mal, entre l'erreur et la vérité; car il y a, quoi qu'on dise, une vérité et une erreur dans ces sublimes régions. En religion comme en métaphysique, la lutte est aujourd'hui entre le spiritualisme et le panthéisme, entre le Dieu personnel que nous révèle notre conscience et le Dieu abstrait qui n'est que la substance de l'univers. Tout le reste est relégué au second rang.

Est-ce un bien? est-ce un mal? Je ne crains pas de dire que c'est un bien; car si les dogmes, en se rapprochant les uns des autres et tous ensemble de la philosophie, ont beaucoup perdu de leur énergie d'autrefois, ils ont aussi perdu de leur intolérance et de leurs passions intraitables. A mesure que leur empire a diminué, celui du droit, celui de la liberté, celui de la charité elle-même s'est étendu. Il n'y a pas de charité

envers ceux que nous dépouillons de tous leurs droits; il n'y a pas de droits en faveur de ceux que nous regardons comme des réprouvés ou comme des objets d'abomination et d'horreur pour la pensée divine. Aujourd'hui les lois de la justice, les principes du droit et les règles de la charité ou au moins de l'humanité s'étendent indistinctement à toutes les races, à toutes les croyances, à toutes les nations, qu'elles enlacent comme dans un réseau invisible. Il se forme, pour le monde entier, comme une communion morale qui n'empêche pas la renaissance ou la conservation des communions spirituelles, mais qui, leur imposant le frein et la dignité de la liberté, les oblige à se comporter entre elles comme des sœurs et à donner une nouvelle extension au principe biblique, au principe chrétien de la fraternité humaine.

V

MOISE EXPLIQUÉ PAR SPINOZA [1]

Si nous avons attendu jusqu'aujourd'hui pour rendre compte du dernier ouvrage de M. Alexandre Weill, ce n'est pas la faute de l'auteur. Il n'a rien épargné pour le rendre intéressant, nous ne dirons pas à la lecture, ce qui est tout naturel, mais avant que la lecture en soit commencée. Il nous apprend, dès les premières lignes de sa préface, que ce livre n'a rien de commun avec ceux qu'on voit chaque matin s'étaler sous les yeux d'un public distrait, fatigué et justement indifférent, pour disparaître peut-être le soir dans les ténèbres d'un éternel oubli. Il est le fruit de quarante

1. *Moïse et le Talmud*, par Alexandre Weill; un vol. in-8°, Paris, 1864.

ans de méditations et est destiné à payer une dette glorieuse, la dette de reconnaissance de M. Alexandre Weill envers la France de 1789, qui lui a donné une patrie. Il ne pouvait pas moins faire que Spinoza, qui, en échange du même service, a partagé avec la Hollande la gloire attachée à son nom et à ses œuvres.

L'ambition de régler sa vie sur de grands modèles n'empêche pas M. Weill d'être modeste à sa manière. Il ne se croit pas quitte envers la France avec un seul volume; il lui en promet au moins trois, qui formeront ensemble une seule et même œuvre, appelée les *Livres de Dieu*. Dans *Moïse et le Talmud*, nous n'en possédons encore que la première partie. Nous en recevrons bientôt la seconde partie, qui traitera de l'Évangile et de l'Éthique de Spinoza. Enfin, dans la dernière, qui aura pour titre la *Parole nouvelle*, et qu'on nous annonce comme entièrement terminée, l'auteur prendra la parole en son nom; il ne dit pas expressément dans quel but, mais il n'est pas difficile de deviner que c'est pour continuer la mission de ses devanciers. On aurait de la peine à comprendre, s'il en était autrement, que cette troisième partie fût comprise comme les deux autres parmi les Livres de Dieu. Sans avoir la témérité de percer les ténèbres de l'avenir et de marquer dès à présent la place que tiendra son nom dans la mémoire des hommes, il est convaincu que de grandes destinées lui sont réservées. « Nul, dit-il, sauf Dieu, ne sait ce qu'il est. Je sens néanmoins que dans l'histoire je vais tracer un sillon que nul pouvoir humain ne comblera. » Ces paroles me rappellent un souvenir de notre histoire politique. On raconte qu'un célèbre orateur d'une de nos assemblées républicaines

se croyait à la veille de mettre la main sur un portefeuille de ministre. « Que ferez-vous, lui demandèrent ses amis, ou peut-être ses ennemis, dans cette nouvelle carrière qui s'ouvre devant vous? — Je ne sais, répondit la future Excellence, mais assurément, de grandes choses. »

M. Alexandre Weill ne veut pas qu'on le croie sur parole; mais il n'aura pas non plus la patience d'attendre qu'on ait fini de lire son livre. Dès qu'on entre dans les régions supérieures de la pensée, on trouve bien peu d'hommes qui, sans vous connaître, se décident à vous suivre jusqu'au bout et à se faire une idée de ce que vous êtes par ce que vous avez fait. Comment surmonter cette première difficulté que rencontre devant lui l'auteur de tout ouvrage de philosophie ou de haute théologie? Puisqu'on juge si rarement l'ouvrier par son œuvre, il fera en sorte qu'on puisse juger l'œuvre par l'ouvrier. Voilà pourquoi M. Alexandre Weill, avant d'aborder les grandes questions qu'il a dessein de traiter, nous entretient de lui-même et commence par nous raconter sa vie. Cette façon d'entrer en matière n'est peut-être pas irréprochable. On peut douter qu'elle serve beaucoup l'avancement de la science et la dignité des écrivains. Mais nous n'hésitons pas à dire que cette biographie de M. Weill, écrite par lui-même, est d'une piquante originalité. C'est, à notre avis, la meilleure partie de son travail, dont elle donne cependant par avance une idée assez exacte. Elle a encore une autre qualité dont il est juste de lui tenir compte. A part certains détails sur lesquels on ne peut s'empêcher de faire des réserves, elle présente un tableau fidèle des idées et des mœurs, des occupations

et des études des Israélites de la Lorraine et de l'Alsace pendant le premier quart de siècle qui suivit la Révolution.

Petit-fils d'un rabbin, et destiné dès son enfance à la carrière de son aïeul, M. Weill lisait à cinq ans, dans le texte original, le Pentateuque et les Prophètes, et commença à sept ans l'étude du Talmud. Il n'avait pas plus de douze ans quand on l'initia aux mystères de la kabbale, c'est-à-dire d'un système de métaphysique que des hommes familiarisés avec les plus hautes spéculations ne sont pas toujours sûrs de comprendre. Si M. Weill, en rapportant ce fait de précocité extraordinaire, n'est pas le jouet d'une illusion rétrospective, il ne faut pas s'étonner que, dans sa treizième année, on l'ait cru assez avancée pour le marier. On célébra ses fiançailles avec une jeune fille que, pour son bonheur, dit-il (pour le bonheur de la fiancée), il n'a point épousée.

Pour amasser dans un âge si tendre ces trésors de science, cinq ou six mois d'application par année lui avaient suffi; car, selon l'usage qui règne encore aujourd'hui dans la plupart de nos campagnes, il n'étudiait que pendant l'hiver. Pendant toute la durée de la belle saison il courait les champs à pied ou à cheval, passait les nuits dans la forêt voisine à garder les chevaux et les vaches de son père, marchand de bestiaux, ou s'exerçait au pugilat avec ses compagnons, plus souvent battu que battant, parce qu'il se voyait habituellement seul contre tous.

Pasteur comme Abraham, il eut, à l'exemple de ce patriarche, une vision céleste. Un ange lui apparut un jour sur le bord de son chemin et lui ordonna de quit-

ter son village pour aller au loin prêter son bras à la guerre du Seigneur contre Amalek : « Va-t-en de ton pays, du lieu de ta naissance et de la maison de ton père au pays que je te montrerai. Je te bénirai, je ferai grandir ton nom, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi [1]. » Ainsi parla Jéhovah au pâtre de la Chaldée; M. Weill crut entendre le même langage, et, bien qu'il fût encore un enfant, il se crut obligé d'obéir à la voix divine. C'est Prague qui était pour lui la terre de Chanaan, car c'est là que le Talmud, au dire des gens instruits, était plus florissant qu'en aucun lieu de l'Europe. Il avait le dessein de s'y rendre lorsqu'il quitta sa famille, âgé seulement de treize ans et quelques mois, ne sachant d'autre langue que l'hébreu et le patois de son village, n'ayant pas d'autre ressource que 50 francs cousus dans ses vêtements par sa mère. Mais il s'arrêta à Marmoutiers, séduit par l'intérêt que lui témoignaient quelques habitants de cette petite ville, et sentant le besoin, avant d'aller plus loin, d'accroître la provision de ses connaissances et surtout d'apprendre quelque peu la langue de son pays. Il payait sa nourriture et ses leçons moitié par les services qu'il rendait comme domestique, moitié par le plaisir qu'il causait en chantant de sa belle voix la *Marseillaise* et les Psaumes.

Retourné auprès de son père pour une cause ou pour une autre, le jeune théologien, le voyant prédestiné, le futur champion de la cause de Dieu, devint tout simplement marchand de bestiaux. Le corps serré dans une blouse et la main armée d'un fouet, il allait

1. Genèse, chap. XII, v. 1, 2, 3.

de village en village, poussant devant lui le bétail paternel. Mais une seconde vision, non moins significative que la première, ne tarda pas à lui faire quitter ce triste genre de vie. Dans le hameau qu'il habitait, ou non loin de là, il y avait une jeune fille de quatorze ans qu'on appelait *la vieille âme*, parce qu'elle semblait appartenir à un autre monde, tant celui-ci lui était étranger et indifférent. Un jour cette extatique, cette hallucinée se jette au-devant de lui, les cheveux épars, les yeux enflammés, en lui adressant ces paroles amères : « Servir des vaches qui appartiennent à des ânes, quand on peut servir le Dieu des rois ! »

Cette fois, M. Alexandre Weill résolut de suivre l'oracle jusqu'au bout, sans s'inquiéter autrement du peu de respect qu'il témoignait pour l'auteur de ses jours. Il partit, non pour Prague, mais pour Francfort, où il y avait alors une sorte d'Université talmudique, libéralement ouverte à tous les Israélites d'Allemagne et de France. Les étudiants y recevaient gratuitement le pain spirituel et le pain matériel, fourni avec la même libéralité par les habitants israélites de la ville. Chacun d'eux se faisait un devoir d'avoir constamment à sa table un de ces jeunes théologiens, qui recevaient en outre de la communauté, pour être appliquée à leur entretien, une petite pension mensuelle. C'est grâce à cette pieuse et charitable tradition, qui remonte aux temps les plus reculés du moyen âge, que M. Weill put reprendre et continuer ses études.

Mais la théologie hébraïque, l'Écriture sainte et ses commentateurs avaient cessé d'être le seul aliment de

son intelligence. Logé chez un bouquiniste, il dévorait tous les livres qui lui tombaient sous la main, sans distinction d'époque, de genre, de nationalité ni de doctrine, et au moment où il venait d'atteindre l'âge de son émancipation civile, il se trouva que son esprit aussi était émancipé. Sa vieille foi s'était évanouie, et avec elle l'espérance dont il s'était bercé depuis son enfance. Il se demanda avec inquiétude à quelle carrière il était propre. Quelques riches amateurs de musique, frappés de la beauté de sa voix, lui offraient de l'envoyer à leurs frais dans un des nombreux Conservatoires de l'Allemagne et de faire de lui un artiste. Vaguement poursuivi par ces révélations d'en haut qu'il avait cru entendre autrefois, il préféra les soucis de sa précaire existence à la vie facile et dorée qu'on lui laissait entrevoir. Il pensa que sa vocation était d'éclairer les hommes et non de les divertir.

Après avoir parcouru les principales Universités d'Allemagne, pour lesquelles il a gardé une médiocre estime, il arrive, en 1838, à Paris, non moins étonné et dépaysé que s'il arrivait pour la première fois du Japon ou de la Chine. Il comprit que pour se faire une place dans ce monde inconnu pour lui, il devait commencer, comme il dit, par faire peau neuve. En effet, il y avait loin du prophète alsacien que nous connaissons, ou du talmudiste insurgé en faveur de la libre pensée, à un champion du droit divin, à un défenseur du trône et de l'autel. C'est par la *Gazette de France*, placée sous la direction de M. de Genoude, que M. Alexandre Weill entra dans la presse française. Il est resté fidèle à ce journal jusqu'aux événements du 2 décembre. Depuis ce moment il suit une autre route.

C'est la religion et la métaphysique qui occupent tous ses instants; c'est leur avancement commun qu'il veut procurer par cette grande œuvre dont nous possédons aujourd'hui le commencement.

Nous avons la plus haute opinion de la science et de la pénétration de M. Weill; nous ne demandons pas mieux que d'ajouter foi aux prédictions dont il a été l'objet et à celles qu'il y ajoute de son propre fonds. Mais il n'a certes pas la prétention d'être cru sur parole. Nous avons donc jugé nécessaire de confronter ses assertions et les conclusions qu'il en tire avec les documents originaux, éclairés à leur tour ou interprétés d'une autre manière par divers écrivains qui, dans ces dernières années, ont traité le même sujet. Le premier rang parmi eux appartient sans contredit à M. le docteur Graetz, l'auteur d'une *Histoire des Juifs* depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, une œuvre remarquable qui se recommande à la fois par la solidité et l'étendue de l'érudition, par la sagacité et l'indépendance de la critique, par la chaleur et l'élégante facilité du style. C'est dans le quatrième volume de cet immense travail, qui doit en avoir douze ou quinze, que l'auteur raconte la formation successive et expose, en les jugeant d'une manière impartiale, les doctrines du Talmud. Auprès du grand ouvrage de M. Graetz vient se placer l'élégant recueil de M. Giuseppe Levy, qui, publié en italien, a déjà obtenu les honneurs d'une traduction allemande, et mériterait de recevoir la même hospitalité dans notre langue. M. Klein n'est pas un historien, encore moins un critique; c'est un apologiste. Il défend le Talmud contre toutes les accusations dont il a été l'objet depuis les

temps les plus sombres du moyen âge jusqu'au jour[1] où il a été pris à partie par le journal de M. Veuillot. M. Klein est un apologiste de la plus rigide orthodoxie; il est convaincu que la loi orale, comme la loi écrite, est descendue du ciel sur le mont Sinaï, et s'est conservée, à l'état de tradition, dans une pureté inaltérable, jusqu'à l'époque où les malheurs du temps firent une nécessité de l'écrire. Mais la foi, chez M. Klein, n'exclut pas la science; il n'ignore rien de ce qui concerne son client, et son plaidoyer est un composé des plus curieuses citations. Enfin M. Jellinek, qui s'est fait un nom en Allemagne par ses recherches sur la kabbale, a aussi publié sur le Talmud deux élégants et ingénieux discours qui en font ressortir le caractère poétique et moral. Mais il faut d'abord que nous fassions connaître le fond de la pensée de M. Weill.

Il croit avoir découvert dans le Pentateuque deux systèmes diamétralement opposés qui s'entre-croisent ou se développent parallèlement depuis les premiers chapitres de la Genèse jusqu'à la fin du Deutéronome. L'un, effaçant toute distinction entre l'univers et son auteur, fait de Dieu une abstraction sans vie, sans intelligence, sans volonté, et nous montre l'homme courbé sous une loi implacable, dépourvu d'appui et de recours au-dessus de lui et hors de la vie présente: c'est le système qu'on attribue à Moïse et qui nous fait voir dans Moïse lui-même un disciple de Spinoza. L'autre reconnaît un Dieu personnel, qui punit et qui récompense, qui pardonne, se laisse fléchir, se mêle aux événements de notre vie, change à son gré nos

1. 18 décembre 1858.

destinées, et, n'ayant pas assez de l'empire qu'il exerce sur nous pendant cette vie, nous ordonne de croire à une vie future : c'est le système des talmudistes ou des pharisiens qui, sous prétexte de l'expliquer, ont falsifié la loi.

On aperçoit sur-le-champ la règle que suivra M. Weill pour retrouver le texte primitif du saint livre au milieu des accroissements et des altérations sans nombre que des mains intéressées ou perfides y ont introduits successivement. Tous les passages qui se prêtent avec plus ou moins de bonne grâce à une interprétation panthéiste, naturaliste, telle que la comportent, en un mot, les principes essentiels du spinozisme, passeront pour avoir été écrits ou dictés par le législateur des Hébreux. Tous ceux, au contraire, qui expriment clairement d'autres idées, seront considérés comme des interprétations rabbiniques. Voici quelques exemples de cette critique étrange, dont aucun théologien de la France et de l'Allemagne, depuis Richard Simon jusqu'à M. Ewald, ne s'était douté jusqu'à présent.

Moïse n'a jamais dit, n'a jamais pu dire qu'il a vu Dieu face à face et qu'il conversait avec lui comme un ami avec son ami, lui qui défend d'adorer Dieu sous une forme sensible, lui qui a inscrit parmi les premiers articles de la Loi la proscription des images. Ce sont les pharisiens, c'est-à-dire les auteurs du Talmud, qui lui ont fait tenir ce langage, pour introduire à la place de l'Éternel, du vrai Dieu de la Bible et de la nature, un Dieu semblable à eux-mêmes sous le nom duquel ils pussent régner.

Moïse n'est pas moins étranger au dogme de la créa-

tion ; car comment la création pourrait-elle se concilier avec l'essence immuable de Dieu ? Le repos du septième jour n'a pas été institué en l'honneur d'un Dieu créateur, mais pour donner à l'homme et aux animaux, devenus ses serviteurs, le répit que réclame leur conservation. Cette institution salutaire une fois adoptée par les mœurs, on conçoit que les pharisiens l'aient exploitée au profit d'un anthropomorphisme grossier, fondement de leur pouvoir.

Moïse ne reconnaît l'existence ni des anges, ni des démons. Dieu étant pour lui la Loi éternelle, la cause immanente des êtres et des phénomènes, sa pensée ne pouvait admettre aucun intermédiaire entre la divinité et l'homme. Aussi a-t-il soin de nous apprendre que la Loi, qui se confond dans son esprit avec Dieu lui-même, est présente à chacun de nous, qu'elle s'adresse directement à notre intelligence, à notre cœur, et n'a pas besoin d'autre interprète. Avec les anges et les démons, nous voyons ainsi disparaître de la théologie mosaïque le principe de la révélation.

Moïse n'a commandé ni prières ni sacrifices expiatoires. A quoi serviraient-ils, puisque Dieu ne peut nous entendre ni communiquer avec nous ; puisque le pardon, la miséricorde, l'amour sont hors de sa puissance ; puisqu'il n'est pas une personne, ni même un être, mais une pure abstraction, la Loi que nous découvrons à la lumière de notre seule raison ? « Tout ce qui, dans le Pentateuque, dit M. Weill [1], est contraire à cette vérité, est faux, supposé, légendaire et apocryphe. » Voilà certainement une manière très-expédi-

1. Page 78.

tive de résoudre les questions d'authenticité biblique. M. Weill n'a cependant pas le courage de rejeter en masse, par cette fin de non-recevoir, tout le Lévitique. Il accorde que Moïse, dont le frère était grand sacrificateur, a bien pu instituer des sacrifices; mais il pense qu'ils n'ont pas eu d'autre but que de détourner les Hébreux des cultes idolâtres et de former un revenu au profit de la tribu de Lévy, exclue de toute propriété. Les sacrifices doivent être considérés comme des amendes prononcées par le prêtre dans la proportion des fautes commises.

Enfin, Moïse a gardé le silence sur l'immortalité de l'âme, et, loin de lui en faire un reproche, à l'exemple de quelques philosophes ou théologiens superficiels, M. Weill y voit une des preuves les plus éclatantes de sa sagesse. Le législateur des Hébreux a voulu former un peuple libre, qui n'accepte point d'autre joug que celui de Dieu, c'est-à-dire de la Loi. Or, les nations qui admettent le dogme de l'immortalité se résignent facilement, dans l'espérance d'une réparation future, à supporter l'injustice et la tyrannie; elles sont fatalement vouées à la servitude[1].

Nous voyons bien jusqu'ici ce que Moïse n'a pas dit, ce que Moïse n'a pas fait; mais encore faut-il qu'on nous cite quelque chose qui soit à lui : l'admiration et la gloire ne se fondent point sur des négations. Quelle est donc l'œuvre de ce grand homme? Moïse, nous répond M. Weill, a été un *législateur philosophe*. Son système de législation peut se résumer dans ces quatre mots : justice, liberté, responsabilité, solidarité. Son

1. Page 86.

système de philosophie est encore plus laconique, puisqu'il est renfermé dans les quatre lettres dont se compose en hébreu le nom de Jéhovah ou de *Javeh*, selon la prononciation mise à la mode aujourd'hui. Par ces quatre lettres, en effet, Moïse nous a enseigné l'existence de l'Être unique, éternel, immuable, incapable de se laisser fléchir, de pardonner, de se repentir, et par là même il a résolu tous les problèmes de la liberté et de la prédestination, du libre arbitre et de la grâce. On voit que M. Weill ne s'entend pas moins à simplifier la métaphysique que la critique, nous pourrions ajouter, que la morale et le droit, car les quatre mots que nous avons cités tout à l'heure sont comme un talisman par lequel on peut appeler sur la terre toutes les vertus. Il est à regretter que Moïse en ait fait un si médiocre usage, ou qu'il n'ait pas appris du moins à ses successeurs l'art de s'en servir.

Il y a deux manières d'exercer, à l'égard du Pentateuque et de l'Écriture sainte en général, les droits incontestables et aujourd'hui incontestés du libre examen. On peut, comme les savants théologiens de l'Allemagne, comme Spinoza avant eux et un hardi penseur du XIIe siècle appelé Ibn Ezra, décomposer le texte hébraïque en fragments écrits par différentes mains, à différentes époques, et se demander quel est l'âge, quel est l'esprit de chacun de ces morceaux, quelles sont les ressemblances et les différences qui existent entre eux. C'est la critique philologique. En laissant de côté les questions de date et d'authenticité, on suivra la route si vigoureusement tracée par M. Salvador, on cherchera le sens politique et moral de chacune des prescriptions contenues dans ces vieux livres, on en

dégagera les conséquences et la pensée dominante, on appliquera à la législation particulière de Moïse la tentative faite par Montesquieu dans l'*Esprit des Lois*. C'est la critique philosophique. M. Weill n'a fait usage d'aucune de ces deux méthodes, et l'on a pu voir si c'est par respect pour l'orthodoxie religieuse. Il se borne simplement à faire de Moïse sa chose, sa création, son fils spirituel, car c'est de lui plus encore que de Spinoza que ce pauvre Moïse a été obligé d'apprendre le peu qu'il sait. M. Weill lui impose son petit catéchisme philosophique et social, et tout ce qui, dans le saint livre, est en contradiction manifeste avec les termes de ce formulaire, est répudié, honni, conspué comme une œuvre de pieuse supercherie. Quand on a exposé ce procédé, on peut, sans manquer aux règles de la bienveillance, se dispenser de le discuter. Nous croyons même que c'est le seul moyen de rester bienveillant.

Mais ce n'est là qu'un des côtés du système de M. Weill. Il y en a un autre qui n'est pas moins curieux et qu'on a déjà pu apercevoir en passant. Tout ce que M. Weill retranche à Moïse, il le donne au Talmud. Le Talmud, non le Pentateuque; le Talmud, non les prophètes : voilà, selon lui, la véritable source, le fondement unique de ces croyances spiritualistes, de ce monothéisme sublime, de ces idées de création, de Providence, d'intervention divine, de divine miséricorde, de grâce et d'amour, qui, du sein du peuple hébreu, ont passé dans l'âme et dans la foi des nations les plus éclairées, les plus généreuses, les plus civilisées du monde. En d'autres termes, le Talmud est l'unique fondement du christianisme. Voilà certes de

quoi étonner les persécuteurs du Talmud, ceux qui l'ont dénoncé comme une compilation impie, pleine de blasphèmes et d'impuretés, d'inepties, d'invectives contre le nom chrétien, et ceux qui le faisaient brûler en masse, quelquefois avec ses interprètes, sur les bûchers du moyen âge. Nous ne discuterons pas plus cette seconde moitié des opinions de M. Weill que la première; mais elle nous offrira un jour l'occasion de jeter un coup d'œil sur la composition étrange, encore si peu connue et si diversement jugée, à laquelle elle se rapporte.

VI

UNE NOUVELLE RELIGION EN PERSE [1]

I

ONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

M. le comte de Gobineau, l'auteur du livre qui doit nous occuper ici, n'est pas un nouveau venu dans la science. Faisant marcher de front la diplomatie et l'étude, il s'est déjà fait connaître par plusieurs ouvrages, dont l'un est un curieux tableau de mœurs encadré dans un récit de voyages [2], l'autre un savant

1. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, par M. le comte de Gobineau, ministre de France à Athènes; un vol. in-8°, Paris, librairie académique de Didier et Cᵉ, 1865.
2. *Trois ans en Asie* (de 1855 à 1858); Paris, Hachette, 1859.

traité sur les caractères distinctifs des races humaines [1], et le troisième un travail d'une rare érudition, on n'oserait pas dire, dans l'état actuel de la question, d'une exactitude incontestée, sur les écritures cunéiformes [2]. Mais aucune de ces diverses publications, quel qu'en soit le mérite, n'égale, par l'intérêt du sujet et par le talent de l'auteur, celle qui vient de leur succéder. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* ne sont pas une œuvre de cabinet ou de bibliothèque, que l'on construit avec des matériaux déjà connus, ou un livre fait avec d'autres livres; ce sont des faits en quelque sorte vivants, recueillis sur place par un spectateur pénétrant et libre de préjugés, impartial sans être indifférent; ce sont les observations personnelles et les témoignages directs, authentiques, que M. de Gobineau a recueillis en Perse, pendant les trois ans qu'il y a passé comme ministre de France à Téhéran, avant d'aller représenter le gouvernement de son pays à la cour d'Athènes. Nous ajouterons tout de suite qu'à l'art d'observer M. de Gobineau joint celui d'exposer et de peindre; car les hommes et les choses qu'il a vus, ou que les souvenirs et les traditions de tout un peuple ont fait revivre à ses yeux, il sait les animer de l'esprit qui leur est propre et leur conserver tous les traits de leur physionomie originale. On se sent, en le lisant, transporté sous un autre ciel, au milieu d'une autre race, dans un courant d'idées qui relèvent sans doute des lois géné-

1. *Essai sur l'inégalité des races humaines.*
2. *Traité des écritures cunéiformes;* 2 vol. in-8°, Paris, Firmin Didot, 1864.

rales de l'esprit humain, mais qui diffèrent, par des caractères essentiels de celles qui sont le fond de notre pensée et de notre existence.

La plus grande partie du volume de M. de Gobineau est consacrée à nous faire connaître l'histoire et les dogmes d'une religion que la Perse a vue naître il y a environ douze ans, qu'elle a essayé d'étouffer dans son berceau par le supplice de son fondateur et de ses premiers apôtres, et qui, grandie par la persécution, pourrait bien un jour faire trembler ses persécuteurs. Mais avant de nous entretenir des Bâbys (tel est le nom des sectateurs de cette croyance nouvelle), il a jugé utile de tracer un tableau général des opinions religieuses et philosophiques de la Perse, depuis le temps où elle s'est convertie, de gré ou de force, à la foi de Mahomet. Nous n'avons aucune raison de nous écarter de cet ordre, qui est d'ailleurs imposé par la nature du sujet. Une religion qui s'établit et qui dure, en dépit de tous les moyens de destruction mis en œuvre contre elle; une religion qui a trouvé des apôtres, des martyrs et des milliers de prosélytes, n'est pas un fait isolé dans l'histoire. Elle se rattache nécessairement à ce qui la précède et à ce qui l'entoure; c'est une branche et quelquefois un simple rameau, dont on ne s'explique ni la nature ni l'origine quand on le sépare de la tige d'où il est sorti.

M. de Gobineau observe avec raison que l'islamisme, si intolérant qu'il soit, ou du moins qu'il ait été dans sa politique, ne l'est pas dans son dogme; car ces paroles sacramentelles : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète, » forment un symbole de foi assez simple et assez large pour convenir

également aux opinions les plus différentes, peut-être même les plus opposées. Mais cela suffit-il pour nous rendre compte des sectes diverses et des hérésies presque innombrables qui sont sorties du Koran et se sont abritées, avec plus ou moins de bonne foi, sous son nom? Nous ne le croyons pas; car le même phénomène s'est produit au sein du christianisme, non-seulement dans les premiers siècles de l'Église, quand ni le texte ni le sens des Évangiles, ni l'autorité qui devait leur servir d'interprète, n'étaient encore bien arrêtés pour les fidèles, mais après que l'Église eut fixé son symbole d'une manière irrévocable et rejeté de son sein quiconque y apporterait le plus léger changement. On ne peut pas dire non plus que cette maxime de Mahomet : « L'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs, » ait été pour quelque chose dans les discussions qui se sont élevées et dans les divisions qui n'ont point tardé à s'introduire parmi ses disciples. Les discussions, qu'on les permette ou non, sont un aliment nécessaire, forment le pain quotidien de l'esprit, et amènent irrévocablement la division, au moins dans les opinions. On ne pourra y mettre un terme qu'en supprimant la pensée. Aussi ne tiennent-elles pas une moindre place dans l'histoire des religions que dans celle de la philosophie ou de la politique. C'est même là qu'elles se déploient avec le plus de passion et qu'elles durent le plus longtemps, parce qu'elles portent sur des objets d'un intérêt inépuisable pour la nature humaine. Une religion, si parfaite qu'on la suppose, et précisément parce qu'elle donne l'essor aux plus nobles facultés de notre âme, ne soulève pas moins de questions qu'elle ne se propose

d'en répondre. Chacun de ses dogmes devient pour la pensée un sujet de méditation qu'elle ne se lasse pas de creuser et d'agiter dans tous les sens. Chacune de ses prescriptions réclame un développement ou un commentaire. Aussi longtemps donc qu'il lui reste un souffle de vie, et que l'esprit ne s'est pas retiré en elle devant la lettre morte, la foi invisible devant le mécanisme extérieur, elle entretiendra, dans une mesure plus ou moins étendue, la diversité des opinions, et par conséquent la rivalité des sectes.

L'islamisme n'a pas échappé à cette loi générale. A peine Mahomet a-t-il quitté la terre, qu'une première question se présente : en cas de doute sur le sens de ses paroles, où faut-il en chercher l'interprétation authentique? Est-ce dans une tradition orale qui remonte jusqu'à lui et qui doit se transmettre intacte jusqu'à la dernière génération de croyants? Est-ce dans une autorité vivante, héréditaire, instituée par lui et à laquelle, en mourant, il a légué ses pouvoirs? Ceux qui ont adopté la première de ces deux solutions sont les *Sunnys*, c'est-à-dire les partisans de la *Sunna* ou de la tradition; ceux qui se sont arrêtés à la seconde sont les *Shyys*, les sectateurs d'Aly et des Imams de sa race; et ce second système est celui qui a prévalu, comme on sait, dans la Perse.

Autre question non moins importante et non moins inévitable; par conséquent, nouveau sujet de division : Dieu est-il l'être absolument un, l'être indivisible dont parle le Koran? S'il en est ainsi, il est impossible qu'il ait des attributs; car les attributs, étant plusieurs, nous représentent nécessairement une essence multiple et détruisent l'unité divine. D'un autre côté, si

Dieu n'a point d'attributs, il n'a aucune action sur le monde ni sur notre propre esprit, il échappe entièrement à l'intelligence de ses créatures; nous pouvons dire ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est. C'est précisément ce que soutenait la doctrine du *Tatil* et plus tard la secte des Motazales, à laquelle appartenait Averroës. Mais une doctrine extrême ne manque jamais de provoquer un excès contraire. En voyant que, par respect de la substance, on réduisait la nature divine à une pure abstraction, et que l'on supprimait tout commerce entre Dieu et l'homme, une secte rivale exagéra les attributs jusqu'à l'anthropomorphisme le plus matériel. Cette secte est celle des Kéramis, ainsi nommée de son fondateur Mohammed fils de Kéram. Cette même réaction contre l'Averroïsme et les Motazales ne peut-elle pas aussi être considérée comme l'origine de la secte des Soufys, qui, pour mieux assurer les relations de la Divinité avec l'âme humaine, n'a pas craint de confondre les deux existences en une seule? Et ceux qui adoraient Dieu sous la figure d'Aly, les Aly-illahys, et cette autre secte sur laquelle M. de Gobineau nous rapporte de si intéressants détails[1], ces Nossayrys qui font des principaux attributs de Dieu autant de personnes divines, ne se sont-ils pas inspirés du même principe?

Enfin les théologiens musulmans, comme les théologiens chrétiens et les théologiens juifs, se sont partagés, dans l'interprétation du livre révélé, entre le sens propre et le sens figuré, le sens littéral et le sens allégorique, le sens extérieur et le sens intérieur. Naturel-

1. *Trois ans en Asie*, p. 338-371.

lement le sens propre, le sens littéral, est la base de l'orthodoxie, soit chez les Sunnys, soit chez les Shyys. Mais il y a des sectes nombreuses, puissantes, entreprenantes, qui donnent la préférence au sens allégorique ou qui professent, comme dit Makrisi, *la doctrine du sens intérieur*. L'une de ces sectes, pour ne pas remonter trop haut dans le passé, est celle des Sheykhys, encore aujourd'hui très-répandue en Perse, et qui a pour elle la partie la plus éclairée du clergé shyyte. Toutes les fois qu'elle rencontre dans le Koran une proposition ou un récit qui choque la raison, elle affecte de n'y apercevoir qu'un symbole ou une vision. Par exemple, ce n'est pas en réalité, mais dans un songe, que le prophète a été enlevé au ciel. Par conséquent, il n'a pas fendu la lune en deux avec son doigt; mais sous cette image étrange il a caché une idée profonde, que les sages ont le privilége de découvrir. Une autre manière de se soustraire à la tyrannie de la lettre, c'est de supposer une tradition plus ou moins authentique, qu'on fait remonter soit à Aly, soit à un autre des douze imams, et en vertu de laquelle on fait dire au saint livre tout ce qu'on veut. Ainsi l'on supprimera, en dépit du texte, la résurrection des corps, pour affirmer que la partie matérielle de notre être doit disparaître entièrement après la mort. C'est exactement l'opinion que soutenait au XIVe siècle Jean-Pierre d'Olive, et pour laquelle il a encouru les censures de l'Église. Elle fait moins de scandale en Perse, car elle appartient, ainsi que la méthode par laquelle elle se justifie, à une secte nombreuse et qui ne passe point pour hérétique, celle des Akhbarys. Le sens littéral, au contraire, et la résur-

rection matérielle, les miracles, quels qu'ils soient, sont défendus par le parti des Mousbtchedys.

L'islamisme persan, tout en professant ostensiblement les mêmes principes, en agitant les mêmes problèmes, et en se partageant entre les mêmes opinions générales que l'islamisme arabe, s'en écarte cependant sur des points essentiels et conserve, dans la foi commune, une physionomie propre, qui est plutôt nationale que religieuse. C'est ce que les observations de M. de Gobineau ont mis en pleine lumière. Il nous montre les anciennes doctrines des mages et la vieille organisation sacerdotale s'infiltrant peu à peu dans la religion nouvelle, résistant sourdement à sa domination ou la forçant de transiger avec elles jusqu'à ce qu'elles aient réussi à s'y faire leur place et à lui enlever, au moins en partie, le caractère odieux d'une croyance imposée par l'invasion étrangère. « Ainsi, dit M. de Gobineau[1], insensiblement il arriva un jour où la religion sassanide se trouva virtuellement ressuscitée, à peu de chose près, dans le shyysme. »

En effet, un des caractères distinctifs de ce culte c'est l'existence d'une hiérarchie régulière, puissamment constituée, dont on ne trouve aucune trace dans le Koran, qui n'a jamais été connue des Osmanlis, mais qui rappelle beaucoup celle des prêtres d'Ormuzd. Ormuzd lui-même et les Amschaspands semblent avoir été remplacés par Mahomet, et mieux encore par Aly et les imans qui lui ont succédé; car le rang que ces personnages tiennent dans la doctrine des Shyytes les plus orthodoxes ne permet pas de les regarder comme

1. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, p. 59.

des hommes, ni même comme des créatures; ce sont autant d'émanations divines, autant d'incarnations de l'éternelle Sagesse. La loi qu'ils ont enseignée au genre humain, ils ne l'ont point faite, et Dieu lui-même ne l'a point créée; elle a existé de toute éternité dans sa pensée, comme l'Avesta et le Honover, si nous en croyons les livres de Zoroastre. Enfin, si Aly ressemble à Ormuzd, surtout dans la foi des Aly-Illahys, le Satan des Persans modernes, le *Seytan*, comme ils l'appellent, est une véritable résurrection de l'antique Ahriman. Au reste, il y avait peu de chemin à faire pour arriver à ce résultat, car Satan et Ahriman, depuis les rapports qui se sont établis entre les Juifs et les Perses, ont toujours eu l'un avec l'autre une frappante ressemblance.

Toutes les grandes religions qui aspirent à l'universalité et se promettent la domination, non-seulement des consciences, mais des intelligences, particulièrement les religions monothéistes qui ont leur berceau commun dans la Bible, ont constamment à se défendre contre trois périls. L'un c'est l'esprit mystique, qui, s'emparant de leurs principes les plus élevés, de leurs espérances et de leurs désirs les plus sublimes, les pousse à un degré d'exagération où ils cessent d'être d'accord avec les lois de la raison, avec les conditions de la société et de la vie. L'autre c est l'esprit philosophique, qui prétend non-seulement s'affranchir de l'autorité des dogmes consacrés, mais les soumettre à sa juridiction, leur imposer ses règles et les rejeter en totalité ou en partie quand ils ne répondent pas à son *criterium* de vérité. Le troisième c'est l'esprit de secte ou l'esprit d'hérésie, l'esprit de réforme, comme

on le nomme quelquefois, qui, sous prétexte de revenir à l'âge d'or des institutions religieuses et de les rendre à leur pureté originelle, les énerve et les dissout, les met en guerre contre elles-mêmes, les prive de l'autorité dont elles disposent encore, ou les transforme au point qu'il substitue à leur place une croyance toute nouvelle.

Ces trois adversaires, que nous rencontrons en présence du judaïsme, du christianisme, de l'islamisme arabe, nous les voyons également aux prises avec l'islamisme persan ou le shyysme, et naturellement, comme la doctrine shyyte elle-même, ils se présentent à nos yeux avec un caractère particulier qui est l'empreinte du pays, le cachet de la nation. Le mysticisme le plus orthodoxe, dans la Perse de nos jours, est représenté par les Soufys; la philosophie qu'on y enseigne se dit l'héritière de celle d'Avicenne, et par Avicenne prétend remonter aux premiers âges de la monarchie; enfin, l'esprit d'hérésie et de réforme religieuse y a produit la secte étrange des Nossayrys et la foi naissante, encore ignorée en Europe, des Bâbys.

Depuis tantôt un demi-siècle que Tholuck et Sylvestre de Sacy en ont entretenu pour la première fois le monde savant, la doctrine des soufys a cessé d'être un mystère pour nous; mais leurs mœurs, leurs divisions intestines, leurs rapports avec la religion officielle nous étaient moins connus, ou, pour mieux dire, nous étaient complétement étrangers. Grâce au livre de M. de Gobineau, nous pourrons désormais nous en faire une idée, nous saurons quels sont les fruits du mysticisme quand ses semences, répandues au hasard,

viennent à tomber dans des âmes vulgaires et dans des esprits incultes.

M. de Gobineau nous apprend que la connaissance que nous avons en Europe de la métaphysique religieuse ou, pour parler comme M. Tholuck, de la théosophie panthéiste des soufys, est le partage d'un très-petit nombre d'entre eux. Ils se divisent en une multitude de degrés, dont le premier seul, celui des Ouréfas, possède les mystères de la secte. Aussi n'ont-ils pas assez de mépris pour les degrés inférieurs, qui, naturellement, se dédommagent en faisant descendre le même dédain les uns sur les autres. Le seul principe qui leur soit commun est celui du quiétisme. Toutes choses leur sont indifférentes, et les hommes autant que les choses. Ils assistent aux événements de ce monde sans y prendre part, et même sans les regarder, parce que ce monde et ce qu'il renferme n'est qu'un songe, une ombre fugitive qui nous dérobe la véritable existence. La véritable existence consiste dans l'anéantissement de soi-même au sein de la divinité. On lit dans le *Gulschen-raz*, un des principaux monuments du soufysme, ces audacieuses paroles : « Tout être qui s'est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même, entend retentir au dedans de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu.* » Donc, vivre c'est rêver. Mais, comme on est exposé, à moins d'une force d'âme tout à fait exceptionnelle, à prendre ce rêve pour la réalité, on a imaginé d'écarter ce danger ou de maintenir l'esprit dans le trouble du songe et dans l'exaltation de l'extase par des moyens qu'on ne s'attend guère à rencontrer dans un système de haute spiritualité : nous voulons parler de l'opium et de l'arak, de l'ivresse ma-

térielle appelée au secours de la sainte ivresse de l'âme. C'est à ce degré d'abaissement que le soufysme est descendu aujourd'hui.

Ce n'est pas la première fois que le mysticisme a produit ce résultat. Il s'est formé en Pologne, à la fin du XVIIIe siècle, une secte juive qu'on appelait les nouveaux *Hassidim*, c'est-à-dire les nouveaux saints. Comme les soufys de la Perse, ces prétendus saints avaient l'ambition de s'élever au-dessus de l'humanité, ou de confondre dans leurs personnes l'humanité avec Dieu. Ne pouvant atteindre à cette fin sublime par la seule puissance de l'abnégation, ils appelaient à leur secours, non pas l'opium, dont l'usage est inconnu dans ces climats, mais l'eau-de-vie, qui n'est pas non plus étrangère aux illuminés de la religion d'Aly.

Au reste, les soufys ne sont pas les seuls coupables. La nation tout entière, à ce que nous assure M. de Gobineau, s'abandonne aux mêmes excès sans se donner la peine de les justifier par la même fin. On ne nous saura pas mauvais gré de reproduire ici une page qui nous montre de quelle manière les musulmans de la Perse et des pays voisins observent aujourd'hui les sévères prescriptions du Koran.

« L'ivrognerie est un vice général dans l'Asie centrale. On ne se douterait jamais que la religion officielle prohibe absolument l'usage même modéré des boissons fermentées, ni encore moins, que la loi civile, sous cette inspiration, ait édicté et applique encore assez souvent, contre les contrevenants, des peines d'une dureté, on pourrait dire d'une férocité disproportionnée à l'objet. Rien n'y fait, et les délits que Mahomet a voulu prévenir sont de tous les jours, de tous les ins-

tants et de toutes les classes. Les prêtres, aussi bien que les princes, passent les nuits à boire. Les dames de la famille royale, tout autant que les filles du bazar, tombent, vers le minuit, ivres mortes sur leurs tapis, et le *thé froid*, comme on appelle par décence l'arak, l'eau-de-vie d'Europe même, remplissent les théières et en coulent incessamment à flots. Ce n'est pas le plaisir de banqueter en compagnie ni de parcourir les degrés successifs de l'excitation et de la gaieté, c'est encore moins le goût du breuvage en lui-même, qui amène ces excès. Les Asiatiques n'aiment ni la saveur du vin, ni celle des spiritueux. Quand ils boivent, ils s'arment d'un mouchoir, font, avant d'avaler, une grimace de dégoût, s'exécutent comme un patient qui s'administre une médecine, et s'essuient ensuite la bouche avec toutes sortes de démonstrations d'horreur. Si quelques-uns des grands achètent à grands frais des vins d'Europe, c'est affaire d'ostentation, et pour que leurs hôtes admirent leur magnificence; en réalité, ils ne reconnaissent que deux classes de boissons : celles qui enivrent lentement et celles qui enivrent vite. Depuis quelques années, ils commencent à tenir le *porter* en haute estime, parce qu'ils le classent dans la seconde catégorie. Arriver le plus promptement possible à ne plus discerner la saveur de ce qu'ils avalent et à tomber dans la torpeur, voilà ce qui les charme. Le sommeil de l'abrutissement est l'objet de leurs vœux. Je connais des hommes profondément instruits, avides de connaissances, goûtant avec délices les jouissances philosophiques les plus raffinées, et qui ne sauraient se passer d'être ivres morts tous les soirs[1]. »

1. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, p. 69-70.

Ce n'est point pour excuser les soufys que M. de Gobineau étale à nos yeux le nombre infini de leurs complices; c'est, au contraire, pour nous dire que ces complices sont leurs victimes, et pour les rendre responsables en grande partie de la funeste habitude qui, depuis de longues années déjà, a envahi toutes les classes de la société persane. Il les accuse également d'être la cause principale de l'état d'inertie et d'épuisement moral où cette nation est tombée, résignée à toutes les hontes et à toutes les plaies du despotisme, docile à tous les maîtres, courbée sous tous les régimes que peuvent lui imposer ou les révolutions de palais, ou les hasards de la guerre, ou les caprices de la fortune; ne se vengeant des maux qu'on lui fait souffrir que par des satires et des épigrammes. Sans avoir la prétention de contrôler les observations personnelles de M. de Gobineau, nous croyons que c'est faire beaucoup d'honneur au soufysme que de lui attribuer une telle influence sur la marche des événements et sur les destinées de tout un peuple. Le mysticisme, quoiqu'il possède dans l'âme humaine un foyer éternel, a toujours été, par rapport aux événements du monde politique, un effet plutôt qu'une cause. Ce n'est pas le mysticisme alexandrin, gnostique, kabbalistique, chrétien, qui a produit la dissolution des peuples de l'antiquité, le mélange de l'Orient avec l'Occident, la décadence et plus tard la dissolution de l'ancien monde; il a été plutôt le fruit de cette confusion universelle qui s'est faite dans les idées et dans les choses pendant les premiers siècles de notre ère. Ce n'est pas le mysticisme des Bonaventure, des Hugues et des Richard de Saint-Victor, des Gerson, ou de l'auteur, quel qu'il soit,

de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qui a fait le servage et l'anarchie du régime féodal; on peut dire, au contraire, que ce sont les horreurs et les violences de ce régime, beaucoup trop vanté aujourd'hui par une certaine politique et une certaine morale d'archéologues, qui a poussé les plus nobles esprits du XIII[e] et du XIV[e] siècle à chercher un refuge dans l'amour et dans la contemplation de la nature divine. Les guerres de religion qui ont suivi la naissance de la réforme et la croisade philosophique du siècle dernier ont eu le même résultat. Là où manquent les bouleversements de la société et les agitations de l'intelligence, on trouvera, comme dans l'Inde, une nature implacable et terrible qui ne laissera à l'homme, contre les maux dont il est assailli ou menacé, d'autre recours que l'oubli de soi-même dans l'océan de l'infini. Le mysticisme n'a jamais découragé personne; il a été, au contraire, la consolation, l'espérance, le dernier refuge des âmes découragées. On peut être sûr, malgré les apparences sous lesquelles il se présente dans une foule incapable de le comprendre, qu'il n'en est pas autrement du soufysme. Le soufysme, d'ailleurs, n'est pas une doctrine née d'hier. Il remonte à la fin du second siècle de l'hégire, et si son influence avait dû être si funeste, on ne voit pas ce qui resterait encore debout du vieil empire persan. Le soufysme n'est qu'une forme particulière de cette fièvre mystique qui, sans doute, comme nous venons de le dire, a son principe éternel et universel au fond de notre âme, mais qui s'attache avec prédilection aux nations de l'Orient, parce qu'elle trouve dans leur sein et dans le spectacle qu'elles ont sous les yeux un aliment inépuisable.

Voilà précisément pourquoi il est difficile de croire que le soufysme ne soit qu'une imitation du monachisme bouddhique. Pourquoi aller chercher hors de l'islamisme et hors de la Perse les deux éléments dont il est formé : la doctrine de l'émanation et le quiétisme? Le quiétisme poussé jusqu'aux excès du molinosisme et l'univers considéré comme une suite d'émanations de plus en plus obscures de la substance divine, voilà ce qu'on trouve déjà dans la secte des Ismaëlis et d'Abdallah, dont la naissance a précédé celle des soufys[1]; et la circulation de ces idées, dès les premiers siècles de l'hégire, s'explique tout naturellement par la rencontre de la philosophie néoplatonicienne avec un vieux fond mazdeïen, dans le vaste empire des Khalifs. En effet, si nous en croyons l'auteur du *Dabistan*, qui appartenait au soufysme, il aurait existé parmi les sectateurs de l'ancienne religion de Zoroastre, plusieurs sectes, notamment les sipasiens et les djemschaspiens, dont les opinions ne différaient pas essentiellement de celles qu'il professait lui-même[2].

Entre le soufysme et la philosophie la distance n'est pas grande; car les soufys, après tout, ne sont guère que des philosophes cachés sous le manteau de la religion. La philosophie, dans l'islamisme persan, a été pendant quelque temps absolument la même que dans l'islamisme arabe : elle se réduisait à la doctrine d'Aristote, interprétée par les commentateurs alexandrins. Cependant, au commencement du XIe siècle de notre ère,

1. Voyez Sylvestre de Sacy, *Introduction à l'exposé de la religion des Druzes*.
2. *Le Dabistan*, traduit en anglais par MM. Troyer et Sheea, t. I, p. 83 et suivantes.

elle revêtit un caractère original dans les écrits et les leçons d'Avicenne. Non content de s'éloigner sur plusieurs points des interprètes les plus accrédités de la philosophie aristotélicienne et de se faire une place distincte au milieu d'eux, il déclare expressément au début d'un de ses principaux ouvrages, celui qui porte le titre d'*Al-Schefà* ou *la Guérison*, que ce n'est point dans ce livre qu'il faut chercher l'expression de sa pensée, qu'il ne s'y est proposé d'autre but que d'exposer les opinions des péripatéticiens, et que si l'on veut connaître la vérité, telle que lui-même la comprend, il faut la chercher dans son livre de la *Philosophie orientale.* Ce livre, dont on n'a trouvé jusqu'à présent aucune trace, a-t-il réellement existé? Averrhoës l'affirme, et nous pouvons l'en croire sur parole ; de plus, il nous donne une idée de la doctrine qu'il renfermait, en nous apprenant que, dans la pensée d'Avicenne, la substance divine se confond avec celle des sphères célestes, c'est-à-dire avec la substance de l'univers[1]. A cette manière de concevoir la nature de Dieu venait se joindre la croyance à l'éternité du monde, directement contraire au dogme de la création enseigné par le Koran, et une théorie de l'âme humaine qui, sans nier ouvertement la permanence de la personnalité après la mort, pouvait cependant la rendre douteuse et autoriser les hardiesses de l'averrhoïsme.

Il serait intéressant de savoir quelle était cette philosophie orientale dont s'est inspiré Avicenne et qui a été le sujet d'un de ses écrits les plus renommés. Il

1. Voyez Munk, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article Ibn-Sina, et *Mélanges de philosophie juive et arabe.*

était digne d'un esprit aussi actif et aussi pénétrant que M. de Gobineau de recueillir sur les lieux soit les traditions, soit les documents écrits qui auraient pu répandre quelque lumière sur cette question. Peut-être a-t-il cherché sans rien trouver; car il semble qu'on reconnaît comme un écho de l'opinion du pays dans les passages où il nous parle d'une philosophie assyrienne et d'une philosophie chaldéenne. Malheureusement ces noms vénérables ne disent rien à notre esprit. Nous ne savons pas ce que c'est que la philosophie assyrienne, ni même si elle a jamais existé, l'histoire n'en ayant gardé aucun souvenir; et quant à la philosophie chaldéenne, si l'on entend par là les *Oracles chaldaïques* (λόγια χαλδαικὰ), que citent quelques écrivains néoplatoniciens, elle se confond avec la doctrine de l'école d'Alexandrie.

En revanche, on trouvera dans le livre de M. de Gobineau de précieux renseignements sur les destinées de la philosophie persane, presque entièrement identifiée avec celle d'Avicenne, depuis le milieu du moyen âge jusqu'à nos jours. Persécutée et réduite au silence, depuis le XIII[e] jusqu'au XVI[e] siècle, par la réaction religieuse que favorisait la domination mongole, elle recouvra toute sa liberté à l'avénement de la dynastie des Séféwys, dont le chef est un partisan déclaré du soufysme, autant dire un esprit indépendant. Elle trouva un interprète éloquent et avisé dans la personne de Moulla-Sadra, surnommé *Akhound*, c'est-à-dire le maître par excellence. Placé à la tête du collége d'Ispahan, quand Ispahan était la capitale de l'empire, il forma un grand nombre de disciples, aujourd'hui ses continuateurs et ses émules, qui poursuivent avec ar-

deur, avec passion, avec honneur, en la partageant entre eux, la tâche si glorieusement commencée par leur maître. M. de Gobineau nous fait connaître, avec leurs noms, leurs ouvrages, la nature de leur talent et de leurs opinions. C'est une esquisse curieuse à plus d'un titre de la philosophie contemporaine en Perse, et qui nous autorise à croire que le soufysme et l'opium n'ont pas encore complétement perdu ce pays.

Cependant il ne faut pas s'imaginer que la philosophie, en face d'un clergé ombrageux, puissant, ait pu élever la voix sans peur et sans résistance. Ce n'est qu'à force d'habileté, de détours, de déguisements de toute espèce, que le restaurateur de la philosophie persane, Moulla-Sadra, a atteint le but qu'il s'était proposé. Nous laisserons à M. de Gobineau le soin de nous dire de quelle manière il s'y prenait. Toute la ruse et l'opiniâtreté de l'esprit asiatique se révèlent dans ce piquant récit.

« Quand il arrivait dans une ville, il prenait soin de se présenter humblement à tous les moudjteheds ou docteurs du pays. Il s'asseyait au bas de leur salon, de leur talar, se taisait beaucoup, parlait avec modestie, approuvait chaque parole échappée de ces bouches vénérables. On l'interrogeait sur ses connaissances; il n'exprimait que des idées empruntées à la théologie shyyte la plus stricte et n'indiquait par aucun côté qu'il s'occupât de philosophie. Au bout de quelques jours, le voyant si paisible, les moudjteheds l'engageaient d'eux-mêmes à donner des leçons publiques. Il s'y mettait aussitôt, prenait pour texte la doctrine des ablutions ou quelque point semblable, et raffinait sur les prescriptions et les cas de conscience des plus subtils théori-

ciens. Cette façon d'agir ravissait les moullas; ils le portaient aux nues; ils oubliaient de le surveiller; ils désiraient même qu'il arrêtât leur imagination sur des sujets moins placides. Il ne s'y refusait pas. De la doctrine des ablutions il passait à celle de la prière, de celle de la prière à celle de la révélation, de la révélation à l'unité divine, et là, avec des prodiges d'adresse, avec des réticences, des confidences aux élèves les plus avancés, des démentis donnés à lui-même, des propositions à double entente, des syllogismes fallacieux dont les initiés seuls pouvaient trouver l'issue, le tout saupoudré largement de professions de foi inattaquables, il parvenait à répandre l'avicennisme dans toute la classe lettrée; et lorsqu'il croyait enfin pouvoir se livrer tout à fait, il écartait les voiles, niait l'islam et se montrait uniquement logicien, métaphysicien et le reste [1]. »

A côté ou dans les bas-fonds de la philosophie on trouve, chez le peuple persan comme chez nous, le scepticisme mondain, le scepticisme frondeur, d'autant plus nuisible à la religion qu'il est plus accessible à toutes les intelligences. M. de Gobineau en cite plusieurs exemples remarquables, marqués à l'empreinte de ce que nous appellerions l'esprit voltairien; mais il pense que cette disposition, répandue seulement chez les grands et les hauts fonctionnaires de l'État, n'est qu'une importation de l'Europe, sans racines dans le pays et sans influence réelle sur le gros de la nation, ni peut-être sur la vie de ceux-là même qui en font parade. Sans avoir examiné les faits par soi-même, on peut affirmer qu'il en est ainsi; car, même en France, d'où il

1. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, p. 87 et 88.

a jailli comme de sa source naturelle, l'esprit de Voltaire et du xviii[e] siècle en général s'est arrêté sur les hauteurs de la société, dans la classe des lettrés et des courtisans.

Cependant si, laissant de côté la forme, on veut regarder au fond des choses, on est autorisé à dire que le scepticisme et l'athéisme ne sont pas de date récente dans l'antique royaume d'Iran. Nous ne parlerons pas de Gazâli, qui, à l'exemple de plusieurs théologiens de l'Europe, a fait servir le scepticisme à la glorification de la foi. Mais l'auteur du Dabistan nous apprend [1] qu'il a rencontré en l'an 1054 de l'hégire, ou 1637 de notre ère, une secte persane qui, refusant toute confiance aux facultés, quelles qu'elles soient, de notre esprit, niaient à la fois l'existence de Dieu et celle du monde extérieur. Aussi l'imagination populaire n'a-t-elle pas manqué de leur attribuer des aventures semblables à celles de Marfurius dans le *Mariage forcé*. Une autre secte florissait dans le même temps, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que l'essence de la matière ou la substance identique des éléments, pas d'autre résurrection que les révolutions périodiques de la nature, pas d'autre paradis que les plaisirs des sens et le bien-être dont on peut jouir pendant cette vie, pas d'autre enfer que la douleur et la privation. Le bien et le mal, dans la pensée de ceux qui professaient cette doctrine, n'avaient qu'une valeur temporaire et relative; ils les faisaient dépendre des institutions et des lois qui sont l'œuvre de l'homme et que l'homme change à sa volonté. Les seules prescriptions qu'ils consentissent à regarder

1. Tome I, p. 195 et suivantes de la traduction anglaise.

comme des lois naturelles, c'était de montrer beaucoup de douceur envers ses semblables et de ne pas user de cruauté envers les animaux [1]. Ces épicuriens de l'Orient avaient l'audace d'abriter leurs principes sous le drapeau de la religion et de les présenter comme la véritable pensée des prophètes de l'islam.

Mais ce n'est point dans les systèmes philosophiques, si hardis qu'ils puissent être, que la religion officielle de la Perse ou le shyysme rencontre ses plus redoutables adversaires, c'est dans les sectes dissidentes qui sont sorties de son sein et qui se retournent contre lui pour le combattre avec ses propres armes, pour lui opposer ses propres dogmes et le texte même du livre saint. Au nombre de ces sectes il y en a deux que M. de Gobineau nous a fait connaître pour la première fois, l'une dans ses *Trois ans en Asie :* ce sont les *nossayrys;* l'autre dans le volume qu'il a publié récemment : ce sont les *Bâbys*. Parlons d'abord des nossayrys.

La raison pour laquelle on les appelle ainsi est une erreur : on les a confondus avec les chrétiens, dont la foi leur est complétement étrangère, comme on s'en assurera bientôt, mais avec lesquels ils vivent seulement dans des rapports de bienveillance, par suite de leurs principes de tolérance universelle et de leur mépris pour les impuretés légales. La désignation d'Aly-Illahis qu'on leur applique quelquefois n'est pas plus juste; car ils ne croient pas plus particulièrement à la divinité d'Aly qu'à celle d'autres fondateurs de religions. Leur nom véritable c'est Ehl-è-hekk, c'est-à-dire les gens de la vérité. Cette vérité qu'ils revendi-

1. Tome I, p. 208-211.

quent comme leur propriété, ils ont une singulière manière de la prendre pour règle de leur conduite. Ennemis irréconciliables de l'islamisme, ils en suivent ostensiblement toutes les pratiques. Convaincus que Mahomet n'est qu'un imposteur, ils récitent dévotement la profession de foi où son nom, comme celui du vrai prophète, est associé à celui de Dieu. Mais ils veulent donner à entendre qu'ils ne comptent pour rien les cérémonies, le culte extérieur, les formes consacrées, et qu'ils ne s'inquiètent que du fond des choses, qu'ils ne placent la morale que dans l'action, la religion que dans la pensée, l'être véritable qu'en Dieu.

Il est à peine besoin de le dire, nous retrouvons encore ici cette doctrine de l'émanation qui est comme le fond commun des religions et des philosophies de l'Asie, demeurées étrangères à la mâle discipline de la Bible ou sorties de la vieille souche du mazdéisme. Aussi ne nous arrêterons-nous qu'à l'usage particulier qu'en ont fait les nossayrys. Entre la nature et Dieu, entre les êtres particuliers et la substance inconnue, inaccessible, incompréhensible de tous les êtres, ils font intervenir cinq émanations principales ou cinq intelligences, désignées sous le nom de *pyrs*, et qui sont, comme les éons du gnosticisme, autant de personnifications des attributs nécessaires à la formation du monde et au gouvernement de l'humanité. Au-dessous de ces personnifications, qui nous représentent des idées éternelles, viennent se ranger les prophètes, les patriarches, les sages, les fondateurs de religions, considérés sans distinction de temps, de nationalité et de croyance, comme des incarnations successives de la pensée divine, envoyées en mission sur la terre pour

élever de plus en plus l'âme humaine à la connaissance de la vérité et au sentiment de son union avec Dieu. Abraham, Zoroastre, Moïse, Jésus-Christ, Aly, sont les principaux anneaux de cette chaîne mystérieuse par laquelle la terre est reliée au ciel; mais il y en a beaucoup d'autres.

Une des premières conséquences que les Ehl-è-hekk ont tirée de cette métaphysique religieuse, c'est que tous les hommes étant sortis également de la substance divine, et tous étant restés en communication avec elle, tous participant, quoique à différents degrés, à la possession de la vérité, à la jouissance de la divine lumière, il n'y a pas de loi supérieure à celle qui nous commande l'union, la concorde, la charité, l'amour mutuel. En nous offensant les uns les autres, c'est Dieu même que nous offensons, et il en est encore ainsi lorsque, par un acte de bassesse ou d'impureté, nous nous manquons de respect à nous-mêmes. Faire le bien, voilà donc le seul culte qui soit digne de la divinité. Une vie irréprochable, telle est la plus fidèle expression de la foi et la meilleure prière. Aussi les Ehl-è-hekk ne prient que pour se rappeler à eux-mêmes, sous une forme plus solennelle, les devoirs qu'ils ont à remplir, les conseils qu'ils voudraient suivre. A la prière ainsi comprise ils ajoutent dans leurs assemblées, à titre de symbole de la fraternité humaine, une sorte de communion, c'est-à-dire un repas pris en commun et dont le mouton, souvenir de l'agneau pascal, est le principal aliment. Ce sont les seules pratiques religieuses qu'on leur connaisse.

Une autre conséquence que les Ehl-è-hekk ont déduite de leurs principes regarde la vie à venir et la fin

du monde. L'âme, émanation divine, dont le corps n'est qu'une ombre fugitive, est destinée à rentrer dans le foyer éternel d'où elle est sortie, mais elle n'y rentrera qu'après avoir recouvré son premier éclat, sa pureté originelle, en remontant de degré en degré jusqu'aux émanations éternelles, jusqu'à la région sublime des pyrs. Cette ascension s'accomplit par une série de métempsychoses dont le *maximum* est fixé à mille et une. Mille et une existences traversées successivement suffisent pour purifier l'âme la plus chargée de crimes et pour la réintégrer au sein de Dieu. Il en sera ainsi du monde qui, purgé des ombres dont il est peuplé aujourd'hui et rendu à sa première essence, devra nécessairement disparaître. Un jour viendra donc où toute forme sera évanouie et où l'éternité régnera seule. C'est de cette façon que les Ehl-è-hekk comprennent le jugement dernier. Elle leur est commune avec un grand nombre de mystiques tant de l'Occident que de l'Orient.

S'il est vrai que cette secte, comme le suppose M. de Gobineau [1], embrasse les deux tiers de la population persane, il n'est pas étonnant qu'elle ait dégénéré et que, de la perfection morale qui devait lui tenir lieu de culte et de prière, elle soit tombée dans les ténèbres de la théurgie, dans l'adoration des reliques, dans la passion des miracles, dans les superstitions les plus vulgaires. Les doctrines qu'elle professe ne sont point faites pour le grand nombre. Ce sont les doctrines de certains gnostiques et d'une fraction des anciens mages, associées à des idées plus modernes qui existaient déjà chez les karmates et que nous retrouverons bientôt au

1. *Trois ans en Asie*, p. 370.

sein d'une croyance née d'hier. Mais quels que soient l'origine et l'état actuel des nossayrys, il est surprenant qu'une telle secte ait pu subsister pendant des siècles au sein de l'islamisme dont elle repousse les traditions et les dogmes, dont elle déteste le prophète, dont elle s'efforce par tous les moyens qui sont en son pouvoir de préparer la ruine. Pour trouver l'explication de ce fait, il faut la chercher dans une pratique étrange qu'on rencontre plus ou moins chez tous les peuples de l'Asie et peut-être chez tous les peuples avilis par un long despotisme, mais qui semble être arrivée en Perse à son dernier terme de développement. Nous voulons parler du *Ketmân*, sur lequel M. de Gobineau, dans son dernier volume, nous fournit de si étranges révélations.

Le Ketmân est un système de restriction et de dissimulation qui, même lorsqu'il va jusqu'au mensonge le plus audacieux, le plus persévérant, ne répond pas à l'idée que nous nous faisons de l'hypocrisie. L'hypocrite est méprisé dès qu'il est découvert. L'hypocrite est un lâche qui trahit ses convictions par peur, ou un fourbe qui, n'ayant aucun principe, fait parade de ceux dont il espère être récompensé par quelque avantage personnel. Le Ketmân, dont nous avons trouvé un exemple illustre dans la conduite de Moulla-Sadra avec les docteurs shyytes, est non-seulement accepté, consacré par les mœurs, mais justifié au nom des intérêts les plus vénérables. Il ne vous est pas permis, diront les sages de l'Orient, de compromettre le sort de la vérité, ou de compromettre seulement sa dignité en l'exposant à des regards hostiles ou profanes. L'auteur même de l'Évangile défend qu'on jette les choses sacrées devant les chiens : *non date sacra canibus*. Les

mêmes ménagements qu'on doit avoir pour la vérité, le Ketmân les prescrit envers les dépositaires de la vérité, envers les interprètes de la foi, de la science que la Providence divine tient en réserve pour l'avenir. Pourquoi donc, utile et peut-être indispensable comme vous l'êtes au salut de la bonne cause, iriez-vous affronter la colère de ses ennemis tout-puissants? On comprend que sur cette pente dangereuse on passe facilement de la restriction et du silence au mensonge, du mensonge en paroles au mensonge en action. Puisqu'il faut que vous vous mettiez à l'abri de l'orage, si un pas ne suffit pas pour cela, vous en ferez deux; si deux ne suffisent pas, vous en ferez trois. Il y a en Europe bien des honnêtes gens qui font non-seulement le premier et le second pas, mais le troisième. Descartes, sans en connaître le nom, pratiquait le Ketmân le jour où il dédia à la Sorbonne ses *Méditations métaphysiques*. Autant en faisait Voltaire en dédiant au pape sa tragédie de Mahomet. Autant en faisait Leibnitz quand, pour soustraire sa tête au fanatisme de quelques matelots italiens, il se mit à égréner un chapelet. Dans ces deux derniers cas le Ketmân est une forme de l'ironie aussi bien qu'un moyen de défense. En Asie comme en Europe, il présente fréquemment ce caractère.

Ce moyen si commode de se glisser partout en rampant et de se conserver en dissimulant son existence, les Bâbys le dédaignèrent. Ils osèrent se présenter à visage découvert devant la puissance à laquelle ils aspiraient à se substituer. Aussi ne forment-ils point, dans l'empire persan, une nouvelle variété, une nouvelle secte de l'islamisme, mais une nouvelle religion.

II

LE BABYSME

C'est en 1847 que la religion des Bâbys annonça son avénement à la Perse. Trois de ses apôtres, au nom du dogme nouveau, prenaient possession de toutes les provinces de l'empire, et elle était fière non-seulement de ses missionnaires, mais de ses soldats; elle était prête à se défendre par le glaive aussi bien que par la parole. Mais sa naissance remonte à trois ou quatre ans plus haut. Elle fut fondée vers 1843, à Shyraz, par un jeune homme de dix-neuf ans, appelé Mirza-Aly-Mohammed. Était-il réellement, comme le prétendent ses disciples, un descendant d'Aly, le vrai prophète de l'Iran, et par conséquent l'héritier légitime de son autorité, le continuateur prédestiné de son œuvre? Il serait difficile de le démontrer; il serait difficile aussi d'établir le contraire dans un pays où tant de familles, depuis un temps indéfini, revendiquent la même origine. Mirza-Aly-Mohammed pouvait, au reste, se passer de ce prestige, car il réunissait les qualités les plus propres à séduire les esprits et à gagner les cœurs : la beauté, l'éloquence, la grâce, la douceur des mœurs et l'énergie du caractère, une âme enthousiaste disciplinée par

la réflexion, une science qui étonnait les savants eux-mêmes, parce qu'elle semblait puisée non dans les livres, mais à une source intérieure et divine.

Il se prépara, comme Mahomet, à la mission qu'il voulait remplir par l'étude des croyances qui l'avaient précédé. Il lut l'Évangile dans les traductions persanes des missionnaires protestants. En conversant avec les rabbins de Shyraz, il se fit une idée non-seulement du judaïsme orthodoxe, mais des principes et des procédés de la kabbale, dont on reconnaît l'influence dans ses propres doctrines. Instruit et curieux comme il l'était, il ne resta étranger ni à ces vieux systèmes dont nous parle l'auteur du *Dabistan* comme d'un héritage de la théologie mazdéienne, recueilli avec respect par la Perse musulmane, ni au néoplatonisme alexandrin transfiguré par les Arabes, ni à la tradition encore vivante de la philosophie d'Avicenne.

Il commença par faire profession de l'islamisme le plus rigide, ne parlant qu'avec exaltation de Mahomet, d'Aly et des douze imams, édifiant par ses actions et par ses discours tous ceux qui approchaient de sa personne. Il se décida même à faire le pèlerinage de la Mecque. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de chercher avec M. de Gobineau l'explication de cette conduite dans un système prémédité d'hypocrisie ou dans une vulgaire pratique du Ketmân. Il est arrivé plus d'une fois que le fondateur d'une religion nouvelle n'a eu d'autre but que le désir sincère de réformer ou de ramener à leur pureté originelle les anciennes croyances. Quoi qu'il en soit, Mirza-Aly-Mohammed alla visiter le tombeau du prophète; et c'est au sein même de la ville sainte, dans le berceau de l'islam, que

lui vinrent ses premiers doutes, ses premiers rêves de régénération et ses premiers partisans. Sans deviner ses desseins, que, selon toute vraisemblance, il ignorait encore lui-même, ses compagnons de voyage, éblouis par sa beauté, charmés par son éloquence, étaient prêts à le suivre dans le chemin où il voudrait les conduire.

Non content d'avoir visité le tombeau de Mahomet, il voulut voir, à Koufa, la mosquée en ruines où Aly reçut la mort des mains d'un fanatique. La tradition y montre encore la place que l'apôtre de la Perse teignit de son sang. Mirza-Aly-Mohammed, comme enchaîné par une force irrésistible, y passa plusieurs jours dans une profonde méditation. Il est permis de supposer qu'il pensait au sort qui l'attendait s'il voulait, à son tour, s'ériger en législateur religieux et porter la main sur les Tables de la loi, non pour les éclairer, mais pour les briser. Quand il sortit de ce lieu funèbre, son plan était arrêté. A peine de retour à Shyraz, il prit une attitude décidément hostile à la religion régnante. Sans attaquer directement le Koran, il l'expliquait d'une façon toute nouvelle à un petit nombre d'auditeurs fanatisés et convaincus d'avance. Il leur communiquait mystérieusement ses deux premiers écrits où, sous la forme d'un journal de son pèlerinage et d'un commentaire sur une sourate du Koran [1], il substituait l'esprit mystique qui le dominait et un fond de théologie panthéiste au monothéisme positif du prophète arabe. En même temps il commença contre les moullas une guerre assez semblable à celle que Jésus-Christ faisait aux pha-

1. C'est celle qui porte le nom de *Joseph*.

risiens. Il montra que leurs actions et leurs maximes, leur conduite et leur enseignement étaient en contradiction avec le Livre saint; que la loi divine était surtout violée et méconnue par ceux qui avaient reçu la mission de l'expliquer et de la défendre. Il osa leur livrer bataille jusqu'au milieu du sanctuaire; il prêcha contre eux dans les mosquées, et, répondant à la malignité publique qui, en Perse comme chez certaines nations de l'Europe, s'exerce avec prédilection contre le clergé, chacun de ses sermons lui valait un triomphe : aussi voyait-il de jour en jour croître sa renommée; dans Shyraz et le pays environnant, tous les regards étaient fixés sur lui.

Les moullas, comme on le pense bien, ne gardèrent point le silence; réunissant leurs efforts contre l'ennemi commun, ils lui opposèrent ce qu'ils comptaient parmi eux de savants théologiens, de dialecticiens exercés. Une foule immense et les principales autorités de la province assistaient à ces luttes, où la victoire restait toujours au réformateur.

S'il s'était borné à signaler l'ignorance et les vices des ministres de la religion, Mirza-Aly-Mohammed, protégé par la faveur populaire, n'aurait couru aucun danger chez une nation spirituelle, naturellement frondeuse et passablement libre en matière de foi. Mais le rôle d'un Luther ou d'un Savonarole de l'islamisme ne lui suffisait pas; il était décidé à fonder une religion nouvelle sur les ruines de celles qu'il avait sous les yeux. Un jour donc il annonça solennellement à ses auditeurs privilégiés qu'il était le Bâb, c'est-à-dire la porte, la porte mystique, la seule porte par laquelle on entre dans la vraie foi et qui donne accès à la connais-

sance de Dieu. C'est dans le même sens que d'autres ont pu dire qu'ils étaient la Voie et la Vie, et que le philosophe chinois Lao-Tseu a appelé son livre énigmatique le *Livre de la Voie et de la Vertu.*

Le nom de *Bâb*, d'où est venu celui de *bâbys,* donné aux disciples de Mirza-Aly-Mohammed, est conservé jusqu'aujourd'hui à tous ceux qui font profession ou qui sont soupçonnés de croire en lui. Ce nom ne répondait pas encore au rang que s'attribuait le révélateur persan. Au bout de quelque temps, quand il se vit assez fort de la foi qu'il inspirait pour exprimer toute sa pensée, il donna à entendre qu'il n'était pas seulement la porte par où l'on entre dans la connaissance de Dieu, mais, jusqu'à un certain degré, l'objet même de cette connaissance, c'est-à-dire une émanation divine; qu'il n'était pas seulement un prophète, et le plus grand de tous les prophètes qui eussent paru jusqu'alors parmi les hommes, mais la prophétie elle-même, la science, la vérité, l'esprit de Dieu sous une forme humaine et dans leur expression la plus accomplie, au moins pour un temps; enfin qu'il était le *Point.* Pour expliquer la signification de ce titre bizarre, nous sommes obligés de donner tout de suite une idée de ce qu'il y a de plus caractéristique dans les dogmes du bâbysme.

La panthéisme et le mysticisme se touchent de si près, que presque toujours, en quelque lieu qu'ils se manifestent, en Occident comme en Orient, ils finissent par se confondre : cette confusion est le fond de la théologie de Mirza-Aly-Mohammed. Sans doute il parle d'un Dieu créateur, parce que création est pour lui synonyme de vie, de fécondité, d'activité. Dieu étant la source de la vie, il ne peut comprendre qu'il ne la laisse

point jaillir de son sein et se répandre dans l'immensité. Mais lorsqu'on veut savoir comment il définit la puissance créatrice, alors on ne trouve plus que l'idée de l'émanation. La puissance créatrice, selon les enseignements du Bâb, s'exerce par sept attributs, dont chacun possède par lui-même la vie, l'activité, la fécondité; par conséquent, dont chacun est une reproduction animée et substantielle, c'est-à-dire une émanation de la Divinité. Ces attributs sont la force, la puissance, la volonté, l'action, la condescendance, la gloire et la révélation. On ne peut s'empêcher de remarquer qu'ils ont beaucoup de ressemblance avec ceux également au nombre de sept, qui, dans la théologie des kabbalistes, représentent l'action de Dieu sur le monde. Ils sont considérés comme les lettres d'un mot ou comme les mots d'un discours par lesquels s'expriment l'essence divine, ou bien par lesquels Dieu se divise en quelque façon lui-même, afin de sortir de son unité pour se manifester dans la création. On les représente encore « comme la porte de Dieu, relativement à ce qui est dans le domaine des cieux et de la terre et à ce qui est entre les deux [1]; » ou, pour parler sans figures, c'est par voie d'émanation que Dieu a cessé d'être l'unique existence, et que, tout en restant lui-même, il a donné naissance à la pluralité des êtres. C'est ce que dit, aussi clairement que possible, le Bâb lui-même dans cette proposition tirée d'un de ses livres : « Dieu est l'unité primitive d'où émane l'unité supputée. »

Voici d'autres paroles non moins significatives qu'il place dans la bouche de Dieu : « En vérité, il n'y a rien

1. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, p. 319.

en dehors de moi qui soit ma création. En vérité, ô ma création ! tu es moi [1]. » Qu'on lise le début du *Livre des préceptes,* traduit par M. de Gobineau à la suite de son excellent ouvrage, on verra que Dieu, parce qu'il est « l'unité des unités et la somme des sommes, » est absolument tout; l'unité d'abord, et ensuite la pluralité; ce qui résiste à la division et ce qu'il y a de plus divisible; ce qu'il y a de plus caché et de plus manifeste, de plus ancien et de plus nouveau, de plus tendre et de plus sévère, de plus juste et de plus miséricordieux : « Il n'y a pas une seule chose, sinon dans lui. » Voici un passage du même livre qui doit être, selon toute apparence, le *Credo* de la religion nouvelle : « Nous croyons tous en Dieu, et nous mettons tous notre foi en Dieu; et nous avons tous commencé en Dieu, et nous retournerons tous en Dieu, et nous tirons tous notre joie de Dieu [2]. »

A cette doctrine sur l'origine des êtres vient se joindre, sur la fin du monde et le jugement dernier, une opinion particulière qui a beaucoup d'analogie avec celle que nous avons rencontrée récemment dans une production du mysticisme [3], due également aux inspirations de l'Orient. Au jour du jugement qui, selon les calculs du Bâb, n'est plus très-éloigné, on entendra retentir cet arrêt terrible : « Toutes choses sont anéanties, sinon la nature divine. » Mais cette destruction universelle n'atteindra pas les hommes qui auront connu la vérité, qui se seront nourris de la lecture des

1. *Le Livre des préceptes,* traduit par M. Gobineau, p. 469.
2. *Ibid.,* p. 498.
3. Voyez le *Journal des Savants,* cahier d'octobre 1865, septième article sur Saint-Martin.

saints livres, et qui imploreront, au dernier moment, la miséricorde de Dieu. Tout en perdant le sentiment de leur individualité, ils ne perdront pas absolument, en retournant dans le sein de Dieu, le sentiment de leur existence; ils y trouveront la suprême béatitude, et la béatitude n'existe point si elle n'est sentie; elle ne peut être sentie sans la conscience [1]. Le paradis, selon la définition qu'en donne le Bâb [2], c'est l'amour de Dieu n'ayant plus rien à désirer, l'amour de Dieu satisfait. « Le plus auguste des paradis, c'est de contempler Dieu après l'avoir compris [3]. »

Toutes ces idées sont assurément difficiles à concilier avec les traditions et la foi de l'islam; mais elles ne fournissent pas encore de quoi faire une nouvelle religion; car, ainsi que nous avons pu nous en convaincre, elles existent aussi, en totalité ou en partie, chez les soufys, les nossayrys, les Aly-illahys : ce qui n'empêche pas ces différentes sectes de pratiquer ostensiblement les prescriptions du Koran, et de vivre en paix avec le gouvernement et avec les moullas.

La morale enseignée par Mirza-Aly-Mohammed était plus propre que sa théologie à le placer en dehors de la religion officielle. En réprouvant la polygamie, en abolissant pour les femmes l'usage du voile, et par conséquent de la réclusion; en déclarant supprimées les impuretés légales, et en faisant tomber par là même la barrière qui sépare le vrai croyant du commerce des infidèles; en réclamant indirectement l'abandon de la peine de mort, et en réduisant de son propre chef toutes

1. *Le Livre des préceptes*, p. 479 et 515.
2. *Ibid.*, p. 482.
3. *Ibid.*, p. 484.

les rigueurs de la répression à des mesures purement disciplinaires; enfin en prêchant, à l'exemple de Mazdek le Mage, que tout appartient à Dieu, que rien n'appartient aux hommes, et que l'aumône est une obligation rigoureuse comme le payement d'une dette ou la restitution d'un dépôt, il attaquait dans ses fondements la société musulmane. Mais c'est moins par leur morale que par leurs dogmes que les religions se distinguent les unes des autres; et dans les dogmes mêmes, ce qui les divise le plus, ce ne sont pas les idées, du reste en fort petit nombre, qui en sont la substance, ce sont les termes et les symboles qui servent à les exprimer, c'est le rang et la qualité de ceux qui en sont reconnus les dispensateurs et les interprètes. C'est l'essence même des religions qui veut qu'il en soit ainsi; car autrement elles rentreraient bien vite dans le domaine de la libre pensée, de la pure spéculation, et rien ne les distinguerait des systèmes philosophiques. Cette loi n'a pas été ignorée de Mirza-Aly-Mohammed; aussi, au fond de panthéisme mystique qu'il avait recueilli un peu partout, et qui, chez les peuples de l'Orient, est comme répandu dans l'air, n'a-t-il pas manqué d'ajouter une doctrine particulière sur la révélation et sur lui-même, considéré comme révélateur.

Quoique tous les hommes sortent également du sein de Dieu, tous ne représentent pas, ne possèdent pas au même degré sa pensée. Un très-petit nombre d'entre eux, après y avoir été initiés par une grâce particulière, ont reçu la mission de la découvrir à leurs semblables. Ce sont les prophètes, que Mirza-Aly-Mohammed se plaît à définir « des souffles de la bouche de Dieu, »

c'est-à-dire sa parole vivante. Chacun d'eux a exprimé la pensée divine dans une mesure et sous une forme appropriée à l'intelligence de ses contemporains. Aussi ne peut-on pas dire qu'ils soient supérieurs l'un à l'autre; car ils n'accomplissent tous ensemble qu'une même œuvre, ils n'expriment qu'une même pensée qui se développe à travers les siècles. Moïse a préparé Jésus-Christ, Jésus-Christ a préparé Mahomet, Mahomet et les apôtres qui lui ont succédé, entre autres les douze imams de la Perse, ont préparé le nouveau révélateur[1]. « Tous ceux, dit-il[2], qui étaient avant moi ont attendu mon jour. »

Mais avec le fondateur du bâbysme, ce n'est plus seulement un prophète qui est descendu sur la terre, c'est la prophétie même, dont le Bâb n'est que le point culminant, ou simplement le *Point*, et qu'il exerce simultanément, dans un mystérieux accord, avec dix-huit personnes, hommes ou femmes, qui sont pénétrées du même esprit que lui, bien qu'elles le manifestent par des attributions ou par des fonctions différentes. Pourquoi ce nombre de dix-huit? Parce qu'il est égal à la somme que forment les lettres du mot *hyy*, « celui qui vit » ou « le Dieu vivant. » Or on sait que les lettres de l'alphabet arabe et hébreu, comme celles de l'alphabet grec, tiennent lieu de chiffres et représentent chacune un nombre. Au nombre dix-huit, qu'on ajoute encore une unité, un *point*, on aura le nombre qui représente à la fois l'unité divine et le principe actif de la vie de tous les êtres, parce qu'il résulte des lettres du mot

1. *Le Livre des préceptes*, première unité, p. 474 de la traduction de M. de Gobineau.

2. *Ibid.*, deuxième unité, § 12, p. 481 de la traduction.

wa'hed, « l'unique, le Dieu un, » et du mot *ahyy*, « celui qui donne la vie. »

Le *Point* et ses dix-huit assesseurs forment un seul être, un seul esprit, une seule âme en dix-neuf personnes absolument inséparables les unes des autres, et par conséquent immortelles, il faudrait dire éternelles comme la Divinité, dont elles sont l'émanation la plus accomplie. C'est le *Plérôme* des gnostiques, ou peut-être l'*Adam-Kadmon*, l'homme divin de la kabbale sous une forme visible. Aussitôt que l'une de ces personnes a perdu la vie, son âme, ou cette partie de l'âme collective, cette force particulière de l'esprit prophétique, de la pensée divine dont elle était l'incarnation, va se joindre à l'âme de celui qui est destiné à prendre sa place : c'est une application du principe de la métempsychose à laquelle n'avaient songé ni Platon, ni Pythagore, mais dont on trouve, sous le nom d'*Ibbour*, le premier exemple dans la théologie kabbalistique, avec laquelle celle du Bâb nous a déjà offert plusieurs autres ressemblances. Aussi n'a-t-on pas de peine à s'expliquer qu'elle ait fait un certain nombre de prosélytes parmi les Israélites les plus instruits de la Perse ; ils étaient émerveillés de trouver en elle les secrets de leur sagesse, oubliant que c'étaient eux-mêmes qui les y avaient introduits.

On voit par ce que nous savons maintenant de sa nature et de son rôle, que le *Point* n'est pas une personne distincte, ni même la pensée divine incarnée dans la personne de Mirza-Aly-Mohammed, mais le principe éternel de cette pensée, son essence active et vivante, toujours présente au milieu de nous, sous les traits tantôt d'un homme, tantôt d'un autre, que des signes

infaillibles signaleront à l'adoration du genre humain, qu'une irrésistible puissance placera à la tête de la religion et de la société. Aussi le fondateur du bâbysme, que ses disciples, pour le distinguer de ses héritiers, désignent habituellement sous le titre d'Altesse Sublime (*Hezret-è-Alâ*), le fondateur du bâbysme parle à chaque instant de celui qui est destiné à prendre sa place, « de celui que Dieu manifestera, » et il en parle comme d'un être supérieur à lui-même, parce qu'il offrira aux yeux éblouis des croyants une expression plus éclatante et plus accomplie de la pensée de Dieu. « O vous, écrit-il dans le *Livre des préceptes* [1], ô vous, femmes et hommes, attendez Celui que je manifesterai. Celui-là est votre bien-aimé. Tous, dans vos nuits et dans vos jours, vous le désirez. »

L'humilité et l'abnégation dont il ne manque pas de faire preuve quand il se compare à son successeur, ne sont point incompatibles avec les attributs sublimes qu'il veut qu'on reconnaisse en lui-même ; car dans ce dernier cas il pense à sa nature impersonnelle et divine, tandis que dans le premier il s'occupe de la forme temporaire et nécessairement imparfaite sous laquelle elle s'est manifestée pendant sa vie terrestre. Il ne faut donc pas s'étonner de l'entendre dire : « Celui qui rentre en moi rentre en Dieu, mon Seigneur, et celui qui ne rentre pas en moi ne rentrera jamais en Dieu [2]. » C'est clairement se donner pour médiateur entre Dieu et l'homme. Mais pour qu'une telle médiation soit possible, il faut absolument que le médiateur soit la plus

1. Troisième unité, § 5, p. 489 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 488.

haute expression ou l'essence même de l'humanité, et que l'essence de l'humanité, sa raison, sa pensée, soit l'essence même de Dieu, et par conséquent le principe d'où ont été tirées toutes choses. C'est précisément ce qu'enseigne le Bâb. « En vérité, dit-il [1], j'ai créé l'essence de toutes choses dans la forme de l'homme et j'ai déterminé toute nature dans Celui que je manifesterai. » — « Tous les hommes viennent de moi, et moi je viens de Dieu, mon Seigneur [2]. »

Quand il n'y aurait dans le bâbysme que cette seule croyance, qui faisait non-seulement de son fondateur, mais de chacun de ses grands prêtres à venir, une véritable incarnation de la Divinité, cela suffisait pour le constituer en révolte ouverte, en état de guerre flagrante contre l'islamisme. Mais à cette innovation radicale dans la loi il a voulu joindre une révolution non moins profonde dans les habitudes et dans les mœurs. Nous en ferons connaître tout à l'heure les principaux traits; contentons-nous ici d'en citer un seul exemple. Le nombre dix-neuf étant le nombre sacré, le nombre mystique, le nombre divin, le lien qui unit le ciel à la terre et l'esprit de Dieu à l'esprit de l'homme, il est nécessaire qu'il règle toute notre vie et qu'il devienne le type de tout ce qui est susceptible de numération, de composition et de partage. Aussi l'année a-t-elle été divisée par le Bâb en dix-neuf mois, le mois en dix-neuf jours, le jour en dix-neuf heures, l'heure en dix-neuf minutes. La même division a été imposée aux poids, aux mesures, aux monnaies, aux

1. Troisième unité, p. 489.
2. *Ibid.*, p. 496.

ouvrages de l'esprit, et devait entrer plus tard dans l'administration et dans le gouvernement de la société.

On se figure le scandale que soulevèrent toutes ces idées, au moins dans les régions officielles, dès qu'elles eurent franchi l'enceinte du cénacle. Les moullas, exaspérés par leur défaite, avaient trouvé une facile revanche. Ils crièrent au sacrilége, à l'apostasie, au blasphème, et les fonctionnaires civils croyaient avoir découvert le foyer d'une conspiration. Les uns et les autres écrivirent à Téhéran pour appeler sur la tête du coupable les foudres du gouvernement. L'Altesse Sublime écrivit de son côté pour signaler la corruption du clergé et la nécessité d'une régénération religieuse, qu'elle se promettait naturellement d'accomplir. Elle offrait d'ailleurs, dans les termes les plus respectueux, en protestant de son dévouement pour le souverain, de venir prêcher sa doctrine dans la capitale, sous les yeux de la cour, et de la défendre publiquement, dans une controverse dont le gouvernement lui-même serait juge, contre les représentants les plus accrédités de la foi régnante. Comme enjeu de cette partie solennelle, elle livrait sa tête et celle de ses principaux partisans.

Le sceptre de la Perse était alors dans les mains de Mohammed Shah, un prince malade, ennuyé, sceptique ou indifférent en matière de religion, qui aimait par-dessus tout qu'on le laissât en repos. Il fut aussi irrité de la dénonciation des moullas et des autorités de la province de Shyraz que de la proposition de Mirza-Aly-Mohammed. Il imposa silence aux deux parties, et pour les empêcher de se disputer à l'avenir, il envoya l'ordre au gouverneur de Shyraz, Nizam-Eddouleh, de confiner sévèrement le Bâb dans sa maison.

Le clergé fut très-mécontent de cette décision; mais les bâbys affectèrent de la considérer comme une victoire. Puisque les docteurs shyytes, disaient-ils, avaient reçu du pouvoir, leur protecteur naturel, l'ordre de se taire, il fallait qu'on eût reconnu leur défaite et leur impuissance à se relever. Une grande partie de la population fut de leur avis, et ils gagnèrent une foule de prosélytes dans toutes les classes de la société persane, parmi les artisans et les marchands, parmi les savants et les lettrés, et jusque dans les rangs du sacerdoce.

Les conquérants de l'ordre spirituel ne sont pas plus faciles à contenter que ceux de l'ordre politique. Le succès ne sert qu'à accroître leur ambition et leur soif de régner. C'est ce que nous démontre une fois de plus l'histoire du bâbysme. Ce n'est point dans la personne de son fondateur qu'il nous offre cette preuve. Soit à cause de la douceur naturelle de son caractère, soit par respect pour la défense du souverain, soit que l'agitation et la lutte fussent contraires à ses principes, Mirza-Aly-Mohammed ne sortit pas de la retraite où l'on voulait qu'il se renfermât. Mais il avait trouvé dans Moulla-Housseïn-Boushrewyèh, un prêtre du Khorassan récemment converti à sa doctrine, un apôtre énergique et passionné. C'était un homme d'un vaste savoir, d'une rare intelligence, d'un indomptable courage, et dans lequel ses ennemis mêmes n'ont jamais cessé de reconnaître un esprit supérieur. C'est lui qui ouvrit au bâbysme une carrière militante, on peut même dire militaire. Conformément à un des articles de sa croyance, selon lequel les attributs de la divinité devaient être partagés entre les dix-neuf personnes ap-

pelées à la représenter, sous une forme humaine, sur la terre, il laissa à l'Altesse Sublime, au *Point*, le rôle de la spéculation, et prit pour lui celui de l'action. Il fut le premier missionnaire de la religion nouvelle. Il la prêcha avec un immense succès dans le Khorassan, son pays natal, ainsi que dans l'Irak, à Ispahan, la ville savante, et enfin à Kashan. Arrivé à Téhéran dans l'espérance d'y continuer, ou plutôt d'y couronner son œuvre, il fut arrêté par le même système qui avait étouffé la voix de son maître. On lui défendit de prêcher en public, tout en l'autorisant à exposer sa foi dans des entretiens privés, ou, comme nous dirions aujourd'hui, dans des conférences. Mohammed Shah et son premier ministre, Hadjy-Mirza-Aghassy, chez qui le scepticisme n'excluait pas la curiosité, ne dédaignèrent pas de l'entendre; mais ils lui enjoignirent, sous peine de la vie, d'aller répandre la semence divine ailleurs que dans la capitale.

Le zèle apostolique de Housseïn-Boushrewyèh trouva bien vite deux imitateurs. L'un était un savant comme Housseïn, et un dévot personnage à qui la vénération publique avait accordé jusqu'à ce moment les honneurs d'un saint. Il se nommait Hadjy-Mohammed-Aly-Balfouroushy. L'autre était une femme, Zerryn Tadj, « la Couronne d'or, » qui, à cause de sa beauté incomparable, reçut le surnom de Gourret-Oul-Ayn, c'est-à-dire « la consolation des yeux. » Mais la beauté n'était que la moindre de ses qualités : elle y joignait la science, l'éloquence, tous les dons de l'imagination, toutes les séductions de l'enthousiasme et une vertu incontestée, conservée intacte jusqu'à sa dernière heure, quoiqu'elle prêchât contre la réclusion à la-

quelle son sexe est condamné en Orient, et que, au grand scandale des musulmans fidèles, elle se montrât partout le visage découvert. C'est pour cette raison qu'on l'appelait aussi Son Altesse la Pure (*Hezret-è-Taherèh*). D'autres, considérant sa sainteté, l'exaltation de sa foi, sa parole inspirée, reconnurent en elle le successeur d'Aly-Mohammed, après que celui-ci eut subi le martyre. Son père, un des premiers jurisconsultes et des plus grands théologiens du pays, son beau-père et son mari, qui occupaient des positions élevées dans le clergé, comptaient naturellement parmi les ennemis les plus acharnés de la religion nouvelle. C'est dans leurs entretiens passionnés que le nom du Bâb arriva à ses oreilles pour la première fois. Ce sont les explosions de leur haine et de leur colère qui lui inspirèrent en sa faveur un irrésistible penchant, mais où le révélateur seul était intéressé et non l'homme. Gourret-Oul-Ayn n'a jamais vu, n'a jamais rencontré Aly-Mohammed. Elle s'est contentée d'entrer avec lui en correspondance, et c'est par ses lettres qu'elle a été conquise à sa doctrine au point de devenir la Débora du bâbysme. Ni les supplications, ni les menaces de ses deux familles ne purent la retenir. Elle s'arracha à tout ce qui lui était cher, non pour prendre le voile, à l'exemple des héroïnes de la piété chrétienne, mais pour jeter le sien, symbole d'un avilissement séculaire, et pour aller prêcher la foi libératrice dans les rues et sur les places publiques, d'abord de Kaswyn, sa ville natale, ensuite des villes voisines.

Les trois apôtres du bâbysme s'étant réunis pour s'entendre, il fut décidé qu'ils se partageraient la conquête spirituelle de la Perse. Les provinces du sud fu-

rent adjugées à Houssein-Boushrewyèh, à Balfouroushy celles du nord; la Consolation des yeux devait s'emparer de l'ouest; et quant à la capitale de l'empire et aux provinces orientales, on jugea que le temps n'était pas encore venu d'y faire une nouvelle tentative.

Tant que leurs adversaires restèrent dans les limites de la dénonciation, de l'argumentation et de l'injure, les apôtres du bâbysme se contentèrent de prêcher et d'enseigner; ils jugèrent inutile d'employer à l'accomplissement de leur œuvre une autre puissance que celle de la parole. Mais quand ils virent qu'il n'y avait plus de sécurité pour eux et que, profitant de l'anarchie où était plongée alors une partie de la Perse, ceux qui n'avaient pu les convaincre cherchaient à les exterminer, alors ils prirent la résolution de repousser la force par la force; ils se constituèrent en un parti armé dont Housseïn-Boushrewyèh prit le commandement. Ni l'argent, ni les hommes, ni les appuis extérieurs ne leur manquèrent. On n'est pas toujours libre, une fois qu'on a les armes à la main, de se tenir exactement sur la défensive. Cette position est particulièrement difficile pour ceux qui se considèrent comme les champions de la vraie foi, et qui ont confondu leur cause avec celle de Dieu. Aussi les bâbys ne la conservèrent pas longtemps. La petite troupe que Boushrewyèh avait recrutée dans le Khorassan fit sa jonction avec celle que Balfouroushy avait réunie dans le Mazenderân, et là, grâce à de nombreuses recrues que leur envoyait chaque jour une population déjà gagnée en partie à leur croyance, les deux apôtres se virent bientôt à la tête d'une petite armée, avec laquelle ils se promettaient, non-seulement de tenir en respect, mais

de subjuguer leurs adversaires. C'était imiter dans ses œuvres la religion qu'ils prétendaient détrôner. C'était substituer ou au moins ajouter la propagande de la force à celle de la persuasion.

Pour fanatiser ces soldats de la foi, ces croisés d'une nouvelle espèce, il fallait une voix inspirée. On s'adressa à la Consolation des yeux, qui accepta cette tâche avec enthousiasme et la remplit avec un succès inespéré. Sa seule présence eut pour effet d'accroître notablement, sinon les soldats, au moins les disciples du Bâb. De tous les côtés on accourut pour la voir et pour l'entendre. A cette multitude déjà électrisée par ses charmes, elle persuada que les temps étaient accomplis, que l'Islam assistait au jour de sa fin, que la Perse, et avec elle toute la terre, allait se prosterner aux pieds de la Divinité incarnée dans l'Altesse Sublime, qu'il ne restait plus aux infidèles qu'un court délai pour confesser leur erreur et se convertir, et que ceux qui n'en profiteraient pas, condamnés sur la terre et dans le ciel, chercheraient vainement un asile, soit dans la vie, soit dans la mort.

La politique joignit ses efforts à ceux de l'éloquence. S'appuyant sur le dogme de la métempsychose tel que l'entendait son maître, Boushrewyèh, investi du commandement suprême, donna à ses officiers les noms des douze imans et des autres descendants d'Aly, leur faisant entendre que les âmes de ces illustres personnages, objet de vénération pour toute la Perse, étaient ressuscitées dans leurs personnes. C'était un moyen d'obtenir à la fois plusieurs résultats également précieux. Il exaltait leur amour-propre et leur courage; il leur assurait le respect et l'obéissance de leurs subor-

donnés; il rattachait la religion nouvelle au vieux culte national. Aussi tous, officiers et soldats, attendaient impatiemment qu'on les mît à l'épreuve.

Ce moment arriva plus tôt qu'ils ne l'espéraient.

C'était en 1848 ou 1849. Le sceptique et indolent Mohammed Shah était mort. Le prince qui lui succéda, Nasreddin, ou, comme on l'appelle plus communément, Néreddin Shah, et son ministre l'émir Nizam, après avoir réussi à étouffer les insurrections armées qui signalèrent le début du nouveau règne, résolurent d'en finir également avec le bâbysme. Ils n'attendirent pas que celui-ci eût le temps de se développer dans la province où il s'était fixé; ils envoyèrent aux autorités militaires du Mazendérân l'ordre de marcher au-devant de lui avec toutes les forces dont elles pourraient disposer, et de le détruire jusqu'au dernier homme dans son dernier repaire. Le gouvernement de Téhéran voulait parler du château-fort que Boushrewyèh avait fait construire dans un lieu appelé le *Pèlerinage du sheik Tebersy*, et qui, destiné à devenir le centre de ses opérations, avait reçu une garnison de 2000 vaillants soldats avec des provisions, des munitions et tous les moyens de supporter, en cas de besoin, un siége de quelque durée.

Trois corps de troupes, que M. de Gobineau appelle de petites armées, et dont l'un était commandé par Abbas-Kouly-Khan, un des généraux les plus renommés de l'empire persan, furent amenés successivement sous les murs de cette forteresse et obligés de battre en retraite, après avoir perdu leurs chefs et essuyé de honteux échecs. Le gouvernement poursuivit son dessein avec d'autant plus d'acharnement qu'il ne s'agis-

sait plus seulement pour lui de faire respecter son autorité, mais de venger son honneur cruellement blessé. Il envoya contre les bâbys une quatrième expédition, plus nombreuse que les précédentes, placée sous les ordres d'un chef plus habile, et qui leur fit subir un siége dont il n'y a d'exemple dans l'histoire que celui de Massada. Ils vivaient depuis quatre mois dans les trous qu'ils s'étaient creusés derrière les ruines de leur château incendié, obligés à chaque instant de repousser les assauts de l'armée ennemie, n'ayant plus d'autres aliments que les cadavres des chevaux tués sous eux, l'écorce des arbres et l'herbe de leurs cours ou de leurs fossés ; ils en étaient venus à manger les cuirs de leurs ceinturons, les fourreaux de leurs sabres et les ossements des morts broyés en forme de farine; enfin ils n'étaient plus que 214 mourants, en y comprenant les femmes, quand ils prirent le parti de se rendre sous la seule condition d'avoir la vie sauve. Cette triste condition ne fut pas respectée. A peine les avaient-ils reçus dans leur camp que les chefs de l'armée royale, se jouant de la foi des capitulations, les firent périr dans les supplices. La plupart d'entre eux eurent le ventre fendu, et l'on trouva leurs entrailles encore remplies d'herbe crue. Cet outrage fut épargné à leur chef Boushrewyèh. Il était mort de ses blessures à la suite d'un héroïque combat, en promettant à ses compagnons d'armes d'être toujours présent au milieu d'eux et en leur faisant promettre de n'abandonner son entreprise qu'avec la vie.

Abattu dans le Mazenderân, le bâbysme levait la tête avec orgueil et continuait son œuvre de propagande dans les autres provinces de l'empire. Mais c'est à

Zendjân, dans le Kamsèh, qu'il obtint ses plus éclatants succès, et c'est là aussi que l'attendait la plus terrible de ses épreuves : c'est là qu'il devait perdre ses plus nombreux et plus vaillants défenseurs dans une tragédie non moins sanglante que celle du château du Sheik Tebersy.

La ville de Zendjân renfermait dans son sein un docteur renommé, un saint personnage, que sa science et ses vertus plaçaient au même rang qu'occupait autrefois dans le Khorassan Moulla-Housseïn-Boushrewyèh. Il s'appelait Moulla-Mohammed-Aly. Comme Boushrewyèh, il se convertit avec éclat au bâbysme, et prit sa place à la tête de ses nouveaux coreligionnaires. En peu de temps, il réunit autour de lui une armée de 15,000 hommes, sur laquelle, comme chef militaire et religieux, il exerçait un ascendant illimité. Un tel rassemblement ne manqua pas d'exciter, dans les conseils du gouvernement, les plus vives alarmes. On envoya contre le Moulla apostat et rebelle des forces deux fois plus considérables que celles dont il disposait. La fortune semblait d'abord sourire aux bâbys. Ils s'emparèrent de la citadelle de Zendjân et retinrent pendant plusieurs jours leurs ennemis consternés dans la plus cruelle incertitude. Sans les nombreux renforts que l'armée royale reçut de toutes parts, ils restaient les maîtres, ils installaient leur gouvernement, dont tous les membres étaient déjà nommés, et l'on aurait pu voir à l'œuvre une république bâbye, comme on a vu, au XVIe siècle, dans la ville de Mülhausen, une république anabaptiste. Ils succombèrent donc sous le nombre, mais en laissant derrière eux un souvenir ineffaçable de leur énergie et de leur foi. « Certains

acteurs de cette tragédie, dit M. de Gobineau[1], m'en ont raconté sur place des épisodes. Ils m'ont montré, en imagination, les bâbys montant et descendant les terrasses et y portant à bras leurs canons. Souvent le plancher peu solide, en terre battue, s'enfonçait; on relevait, on remontait la pièce à force de bras; on étayait le sol, par-dessous, avec des poutres. Quand l'ennemi arrivait, la foule entourait les pièces avec passion, tous les bras s'étendaient pour les relever, et quand les porteurs tombaient sous la mitraille, cent concurrents se disputaient le bonheur de les remplacer. »

Mortellement blessé dans la bataille, le chef de cette héroïque phalange, Moulla-Mohamed-Aly, expira comme son prédécesseur Moulla-Housseïn, le sourire sur les lèvres, et en recommandant à ses compagnons d'armes de ne point perdre courage. Le petit nombre de ceux qui lui survécurent commirent la même faute que les défenseurs du château du Sheik Tebersy, ils se rendirent sous la condition qu'on leur laisserait la vie. Mais dès qu'ils se livrèrent entre les mains de leurs vainqueurs, ils furent, les uns massacrés à coups de baïonnettes, les autres attachés à la gueule d'un canon et dispersés en poussière sanglante dans les airs. Les principaux officiers furent traînés jusqu'à Téhéran, chargés de chaînes, pour y subir un autre supplice encore plus raffiné.

Ce que le gouvernement persan a voulu frapper dans le bâbysme, ce n'est pas une idée ou un principe, mais une force matérielle, une puissance armée et organisée. Jugé à ce point de vue, le Bâb aurait dû échapper

1. *Les Religions et les Philosophies de l'Asie centrale*, p. 243-244.

à ses rigueurs; car il s'était toujours opposé à cette levée de boucliers qui a été si fatale à ses amis. Il défend absolument l'usage des armes [1] et l'emploi de la force, même pour repousser une agression injuste [2]. Mais la politique, surtout quand elle n'est pas gênée par les lois, n'y regarde pas de si près. On se figura que le bâbysme ne pourrait survivre à la perte de son chef spirituel, et l'on ne s'aperçut pas que rien ne pourrait donner plus d'autorité à sa parole ni de durée à son œuvre que la gloire du martyre.

Depuis l'insurrection du Mazendérân, Mirza-Aly-Mohammed était retenu en quelque sorte comme otage dans le fort de Tjehrig. Après la prise de Zendjân, il est transporté dans la citadelle de Tébriz, d'où il sait bien, instruit comme il l'est des mœurs et des habitudes de son pays, qu'il ne doit sortir que pour marcher au supplice. Cette pensée ne porte aucun trouble dans son esprit. Il passe son temps à méditer, à prier, à travailler; il parle de sa fin prochaine non-seulement avec indifférence, mais avec joie; il charme et attendrit ses geôliers. Amené devant ses juges, qu'on appellerait plus justement ses bourreaux, pour être confondu et avili, il les confond lui-même par sa douceur, son éloquence et sa fermeté. On le promène chargé de chaînes, comme un vil criminel, à travers les rues et les bazars, en l'accablant de coups et d'insultes; on le frappe au visage, on le couvre de boue : rien ne peut l'ébranler. Un dernier outrage, plus cruel que les autres, lui était réservé. Deux de ses disciples, enfermés avec lui par dévouement

1. *Livre des préceptes*, septième unité, § 6, p. 511 de la traduction.
2. *Ibid.*, dixième unité, § 6, p. 334 de la traduction.

et compris dans l'arrêt de sa condamnation, marchaient à ses côtés, partageant son agonie, lorsque l'un d'eux, espérant par cette lâcheté obtenir sa grâce, se mit à le maudire et à lui cracher au visage. C'était le reniement de saint Pierre avec des circonstances aggravantes. Le Bâb résista à cette épreuve comme à celles qui l'avaient précédée. Suspendu par-dessous les aisselles aux remparts de Tébriz, il sert de cible à une troupe de soldats chargés de son exécution. Mais les balles lancées contre lui ne font que couper les cordes qui le tiennent attaché, sans atteindre sa personne. Cet incident, qui pouvait passer pour un miracle, ne sert qu'à retarder sa mort de quelques instants et à la rendre plus cruelle : il est haché à coups de sabre dans un corps de garde. Sa seule consolation, avant d'expirer, est d'entendre ces paroles sorties de la bouche de son compagnon d'infortune, de son disciple resté fidèle : « Maître, es-tu content de moi? »

De tous les chefs du bâbysme, de tous ceux qui représentent la première génération de ses apôtres et de ses confesseurs, il ne restait plus que la Consolation des yeux. Elle ne tarda pas à avoir le même sort que son maître et ses compagnons. Ce fut en 1852, à la suite d'un complot ourdi contre la vie du roi par deux de ses coreligionnaires et auquel elle était restée absolument étrangère. Elle ne fut pas même accusée de complicité; mais l'occasion parut bonne au gouvernement persan pour détruire tout ce qui restait encore des sectateurs de la nouvelle religion. Il suffisait d'être bâby pour être déclaré coupable de haute trahison. C'est à ce titre que des milliers d'innocents périrent à la fois dans d'épouvantables tortures, et dans ce mas-

sacre, qui semble une imitation des persécutions de l'Église, les plus grands personnages de la cour ne dédaignèrent pas, assure-t-on, de faire l'office de bourreaux. Les victimes, parmi lesquelles on remarquait un grand nombre de femmes et d'enfants, se laissaient égorger en chantant ces paroles consacrées par leur foi : « En vérité, nous venons de Dieu et nous retournons à Dieu; en vérité, nous sommes à Dieu et nous retournons à lui. »

La Consolation des yeux était nécessairement comprise dans la proscription générale. Mais, soit par respect pour la beauté et le talent, soit par la crainte de soulever l'opinion, on aurait voulu sauver une femme à qui ses ennemis les plus implacables ne pouvaient refuser leur admiration. On n'exigeait d'elle qu'une seule chose, c'était de désavouer, devant le tribunal appelé à la juger, sa qualité de bâbye. Grâce à ce désaveu, qu'on n'exigeait d'elle que pour la forme, elle serait rendue à la liberté et personne ne s'inquiéterait de ses croyances. Elle refusa le moyen de salut qui lui était offert, ne voulant pas perdre l'occasion, disait-elle, de donner sa vie à Dieu, et regardant comme une honte de renier sa foi pour conserver quelques jours de plus une forme vaine qui ne tarderait pas à s'évanouir. Elle expira sur le bûcher. Le même jour vit mourir le saint Pierre du bâbysme, ce disciple qui avait renié son maître. Seyd Housseïn, après son apostasie, était devenu la proie du désespoir; il n'avait plus la force de supporter la vie, et quand il eut connaissance de la sentence d'extermination rendue contre ses anciens frères, il accourut avec bonheur prendre sa part de leur martyre.

On peut en croire M. de Gobineau lorsqu'il dit que

ces cruautés donnèrent au bâbysme plus de partisans que bien des prédications. A partir de ce moment, il cessa d'exister à l'état de parti politique ou d'insurrection armée pour rester simplement une religion. Il donna un successeur à Mirza-Aly-Mohammed dans la personne d'un enfant de seize ans, nommé *Mirza Yahya*, et qui, dans le langage mystique des fidèles, porte le titre « d'Altesse éternelle » (*Hezret-è-Ezel*). Ce nouveau Bâb ne réside plus en Perse, mais à Bagdad. C'est là, à l'abri de nouvelles persécutions, sur la frontière des deux empires musulmans, au milieu d'un nombreux concours de voyageurs et de pèlerins, que la nouvelle religion a transporté son sanctuaire et qu'elle poursuit le cours de ses destinées, qui, selon toute apparence, sont loin d'être accomplies.

Le bâbysme a déjà fait preuve d'une fécondité intellectuelle qui suffirait à elle seule pour nous convaincre qu'il ne saurait être pris pour une effervescence passagère de l'imagination et du sentiment. Indépendamment du journal de son pèlerinage à la Mecque et de son commentaire sur la *Sourate* de Joseph, le premier bâb a laissé trois autres ouvrages. L'un, appelé l'Exposition (*Byyan*), contient, sous une forme dogmatique, toute sa théologie. Il est écrit en arabe. L'autre, rédigé en persan, et qui porte le même titre, n'est qu'une amplification du premier. Le troisième en est un abrégé, un précis destiné en quelque sorte à servir de catéchisme. C'est le *Livre des préceptes*, que M. de Gobineau a traduit de l'original arabe en français. L'Altesse éternelle n'est pas non plus restée oisive. Elle a écrit le *Livre de la lumière*, un ouvrage de l'étendue de deux volumes in-folio, et qui rappelle par son nom le principal mo-

nument de la kabbale. On doit à des plumes moins augustes, des *effusions*, des prières, des œuvres de controverse. La religion des bâbys ne sera connue exactement et ne pourra être l'objet d'un jugement éclairé que lorsque tous ces écrits seront entrés dans le domaine de la science européenne; jusqu'à ce moment, nous sommes obligé de nous contenter des idées sommaires que nous en donne le *Livre des préceptes*.

Puisque nous avons déjà pris connaissance de la théologie du bâbysme, il ne nous reste plus qu'à indiquer les traits les plus essentiels de son culte, de sa morale et de sa politique; car, se promettant la conquête du genre humain et se croyant capable de lui suffire, il ne pouvait garder le silence sur les principes de gouvernement qui seraient un jour à son usage.

Le culte du bâbysme n'admettant, comme nous l'avons dit, aucune des impuretés reconnues par le Koran, s'adresse plus à l'esprit qu'au corps, intéresse plus la pensée que l'action. Il place, par exemple, la méditation au-dessus de la prière, et la prière solitaire, comme la plus rapprochée de la méditation, au-dessus de la prière en commun. Il réduit les fonctions du sacerdoce à la prédication et à l'enseignement. Cependant il prescrit aussi l'usage de certains talismans destinés à rappeler d'une manière symbolique le nombre sacramentel et la présence de Dieu au sein de l'humanité, ainsi que la corrélation des diverses parties de l'univers. C'est un langage dont le mysticisme a rarement pu se passer, et qui l'accompagne comme son ombre partout où il a pu se produire. Quant à la pompe qui est recommandée par le *Livre des préceptes*, dans la célébration des fêtes publiques et dans la décoration

des temples, c'est moins un hommage rendu à Dieu qu'une satisfaction accordée à l'homme; car le luxe et l'élégance, les parfums, les vêtements somptueux sont également ordonnés, à chacun suivant sa fortune, dans la vie privée. « Dieu ne demande de vous, dit le maître[1], qu'amour et contentement. »

Cette maxime nous livre d'avance le caractère général de la morale du Bâb. Elle peut en effet se résumer dans ces deux mots : charité envers les autres, ménagement envers soi-même. La première forme de la charité c'est la bienfaisance. Aussi est-elle commandée, dans le *Livre des préceptes*, comme un devoir absolument indispensable. « O riches ! dit-il[2], vous tous, tant que vous êtes, vous êtes les préposés de Dieu ; soyez donc attentifs à la fortune de Dieu qui est entre vos mains, et enrichissez les pauvres de la part de votre Seigneur. » En revanche, il est défendu de rien donner aux mendiants; car la mendicité est un péché. La société, telle qu'elle sera organisée dans l'avenir, sous l'empire de la religion nouvelle, trouvera un moyen de supprimer la misère et de rendre supportables toutes les infortunes.

L'hospitalité n'est pas moins obligatoire que l'aumône. Il faudra l'exercer, au moins un fois par jour, envers un pauvre ou un étranger, n'eût-on qu'un verre d'eau à lui offrir. Les riches feront asseoir à leur table un nombre d'hôtes proportionné à leur opulence.

Si l'on est tenu de faire du bien à ses semblables et de contribuer autant que possible à leur bonheur, à

1. Dixième unité, § 10.
2. Huitième unité, § 17.

plus forte raison est-il défendu de leur faire du mal, même s'ils ont été injustes envers nous. Ainsi, l'on s'abstiendra de repousser la force par la force, de répondre à la violence par la violence, à l'injure par l'injure. Le Bâb fait même un péché de l'impolitesse, et une vertu de la modération de langage dans la discussion. Il montre une sollicitude particulière pour les femmes et les enfants. Non content d'affranchir les femmes de l'esclavage domestique qu'elles subissent en Orient, non content de les soustraire au voile et à la claustration, de les élever au rang d'épouses par l'interdiction de la polygamie et du divorce [1], il veut qu'on les respecte, qu'on les honore, qu'on les aime, qu'on les laisse libres dans les actes qui ne font pas tort à leur honneur ou à leur santé, et même qu'on s'empresse, autant qu'on le peut, de satisfaire leur goût pour l'élégance. Il y a une sorte de galanterie orientale dans ces paroles : « Ornez votre ornement, glorifiez votre gloire. » Contrairement à l'usage de toutes les nations de l'Asie, il admet les femmes à la table et à la conversation des hommes; il leur ouvre même l'entrée du cénacle prophétique; mais il redoute néanmoins les entretiens prolongés qu'on peut avoir avec elles. « Au-dessus de dix-huit paroles, craignez, dit-il, de continuer l'entretien, vous ne sauriez en tirer aucun profit. »

Se souvenant des mauvais traitements qu'il a subis à l'école de la part d'un maître impitoyable, il défend

1. Cette interdiction n'est pas absolue. Il tolère que, une fois marié, on prenne une seconde femme; mais ses disciples se sont fait une loi de n'en épouser qu'une. Le divorce n'est permis que lorsqu'il est devenu absolument nécessaire.

de frapper un enfant qui n'a pas atteint l'âge de cinq ans, et exige que plus tard il ne soit châtié qu'avec douceur. Il recommande de veiller sur la santé des enfants autant que sur leur éducation, et il ajoute [1], avec une tendresse presque maternelle : « Permets-leur tout ce qui peut les rendre heureux. » Comment ne serait-il pas bon pour les enfants, puisqu'il l'est même pour les animaux? Il prescrit à ses disciples de les ménager et de ne pas leur faire porter des fardeaux disproportionnés avec leurs forces.

Charitable et indulgent pour tout ce qui l'entoure, le vrai croyant ne doit pas être dur pour lui-même. Le jeûne, les abstinences lui sont interdits passé l'âge de quarante-deux ans. On le dissuade des voyages lointains et fatigants. On lui demande des vertus constantes, et, si l'on peut parler ainsi, les vertus de tous les jours, plutôt que les vertus héroïques, qui attendent, pour se produire, des circonstances exceptionnelles. Ses devoirs envers les autres une fois remplis, on ne lui défend que ce qui lui est nuisible; par exemple, l'opium et les liqueurs fermentées; on lui permet tout ce qui peut lui rendre la vie agréable et accroître sa reconnaissance envers celui qui est l'auteur et la source de la vie.

L'esprit d'humanité et de douceur qui distingue la morale du Bâb se révèle aussi dans sa politique. Nous pensons qu'on la définirait d'une manière assez exacte en l'appelant une théocratie paternelle. Nécessairement tous les pouvoirs sont concentrés dans les mains de celui

1. *Le Livre des préceptes*, cinquième unité, § 11, p. 506 de la traduction.

qui nous représente ici-bas la Divinité elle-même. Il les exerce avec le concours des dix-huit membres du corps prophétique. Puis vient le sacerdoce, qui transmet au peuple les décisions, ou plutôt les oracles rendus par cette assemblée sublime. Tout le reste est tenu d'obéir; mais cette obéissance est à peu près volontaire; car elle n'est imposée que par la foi et par le respect intérieur des décisions émanées de l'autorité. La loi pénale des bâbys ne reconnaît que deux sortes de châtiments : l'amende et la suspension du droit conjugal pour un temps proportionné à la faute. On comprend que, pour la dernière de ces deux peines, il n'y a que la foi du coupable qui puisse en garantir l'application. Quant à la première, celui qui refuse de la subir est menacé d'une excommunication.

L'autorité religieuse n'est pas seulement appelée à exercer tous les pouvoirs, elle dispose aussi de la presque totalité des richesses de la société, livrées à sa discrétion par des impôts exorbitants. Mais elle s'en sert pour l'entretien du sacerdoce et des édifices religieux, pour l'extinction de la pauvreté, pour le soulagement de toutes les misères, pour l'éducation et l'instruction des fidèles. C'est ce qu'on pourrait appeler un socialisme théocratique.

Assurément ce système, de quelque point de vue qu'on le considère, ne se distingue ni par l'originalité, ni par la force. Son dogme est formé d'éléments divers empruntés à des doctrines plus anciennes. Sa morale, malgré ses qualités incontestables, demeure au-dessous non-seulement de l'abnégation évangélique, mais de la mâle vertu des stoïciens. Sa politique est une utopie qui, dans la pratique, ne tarderait pas à dégénérer en

despotisme. Rien ne lui appartient en propre que sa théorie d'une incarnation permanente de la Divinité dans un corps de dix-neuf personnes. Et cependant, dans son ensemble, il parle plus au cœur, à l'imagination et à l'esprit, il est plus sociable, plus humain, plus poétique, et nous dirions volontiers plus libéral, que l'islamisme. Ne renfermât-il que l'abolition de la polygamie et des prétendues impuretés qui séparent les croyants des infidèles, il aurait encore sur lui assez d'avantages pour lui opposer une rivalité redoutable, nous n'oserions pas dire pour le détrôner et pour servir de transition entre l'Asie et l'Europe.

VII

LE RATIONALISME RELIGIEUX

DANS LA FRANCE DU XIXᵉ SIÈCLE[1]

Les Trois Filles de la Bible, tel est le titre d'un livre publié récemment par M. Hippolyte Rodrigues, un homme de cœur et de conviction qui a quitté les affaires pour mettre sa vie, sa fortune et ses forces au service d'une idée. *Les Trois Filles de la Bible*, il est à peine besoin de le dire, ce sont les trois religions qui ont pris possession de la partie la plus éclairée de l'humanité : la religion juive, la religion chrétienne et celle qui a emprunté son nom et ses doctrines à Mahomet. Sorties

1. *Les Trois Filles de la Bible*; un vol. in-8°, 2ᵉ édition, Paris, 1866, librairie de Michel Lévy; avec un supplément intitulé *Sixième aux mahométans, Septième spéciale aux catholiques.*

toutes trois de la même souche, nourries de la même séve, animées de la même vie et, à des degrés différents, du même esprit, pourquoi ne finiraient-elles point par s'entendre et se réunir? C'est l'espérance de M. Rodrigues, et il se flatte que son ouvrage pourra servir non-seulement à la propager, mais à lui donner un commencement de réalisation. Il pense que, séparées à bon droit tant qu'elles ont eu à remplir une mission distincte en raison de la différence des temps, les trois grandes religions dont les livres hébreux sont la source commune ne peuvent manquer de se rencontrer et de se confondre dans une croyance plus libre et plus pure, dans une croyance universelle et définitive, seule digne d'être proposée aux peuples comme la religion moderne.

Mais qu'est-ce que la religion moderne? A quels signes la reconnaîtrons-nous? Par quels traits se distinguera-t-elle des religions anciennes? Les religions anciennes, dans l'opinion de M. Rodrigues, et avec elles les religions aujourd'hui régnantes, répondent à l'enfance du genre humain; la religion moderne répondra à sa virilité. Or, ce qui distingue l'enfance, soit de l'homme considéré individuellement, soit des peuples et de l'humanité prise en masse, c'est le besoin de récits merveilleux, c'est la foi au surnaturel, ce sont les manifestations extérieures, les symboles qui frappent les sens et l'imagination, les pratiques diverses au moyen desquelles la créature croit changer à son gré et forcer en quelque sorte la volonté du créateur. Au contraire, dès que les hommes sont entrés dans l'âge viril, ils veulent, en rompant avec les traditions du mysticisme, en reléguant l'imagination dans le do-

maine de la poésie, que leurs actions et leurs pensées soient réglées par les seules lois de la raison. Par conséquent la religion, chez les peuples arrivés à ce degré de maturité, la religion moderne aura un but essentiellement moral et un caractère éminemment philosophique. La raison sera la seule autorité qu'elle pourra accepter, la seule lumière qu'elle voudra reconnaître, et cette lumière, jointe à la contemplation des merveilles de la nature, désormais substituées aux miracles, suffira pour lui révéler l'existence d'un Dieu unique, auteur et providence de l'univers. « A travers ce monde qui se décompose pour se transformer apparaissent déjà les éléments du monde nouveau. En religion, ces éléments s'appellent le monothéisme et le rationalisme [1]. »

De quelque manière qu'on juge cette proposition, on ne pourra pas du moins lui refuser le mérite de la clarté et de la franchise. Elle se traduit par celle-ci, qui est peut-être encore plus franche et plus claire ; tous les dogmes aujourd'hui professés dans le monde civilisé seront absorbés dans le déisme, lequel n'est pas un dogme, mais un système philosophique; par conséquent, le jour où l'on aura réussi à les mettre d'accord, ils auront cessé d'exister, au moins à titre de croyances religieuses; et ce jour, selon l'auteur des *Trois Filles de la Bible*, est plus prochain que n'oseraient le supposer les esprits même les plus indépendants.

Les dogmes une fois remplacés par la philosophie ou par les lumières du sens commun, que devient le culte? Sur quel fondement repose-t-il du moment qu'on cesse

1. *Sixième aux mahométans*, Avant-propos.

d'y voir une institution divine? M. Rodrigues avoue que le culte de l'avenir n'est pas encore trouvé; mais il y en aura un. « La question religieuse, dit-il [1], est à peu près fixée, sauf les nouvelles formes du culte, qui sont reconnues indispensables, mais qui n'ont pas encore été définies suffisamment. Ces formes du culte, la religion moderne les cherche. Dès qu'elles seront trouvées, la religion moderne sera, et les anciens rites disparaîtront comme les ténèbres disparaissent devant la lumière. »

La modestie qui lui a dicté cette déclaration n'empêche pourtant pas M. Rodrigues de soulever un coin du voile pour nous laisser entrevoir ce que deviendra dans la religion moderne cette douce et sublime effusion de l'âme qu'on appelle la prière. On ne reconnaîtra à la prière « que la vertu d'une intention et peut-être d'une promesse [2]. » On y fera entrer les principaux éléments de la philosophie, les idées les plus exactes qu'on possédera alors de la nature divine, de l'immortalité de l'âme, du libre arbitre, des règles de la justice et du devoir; en un mot, tout le catéchisme; j'entends le catéchisme de l'avenir. On y introduira aussi les noms des grands hommes dont la mémoire, après un siècle d'épreuve, restera consacrée par la reconnaissance publique. Ce sera comme un petit cours d'histoire édifiante et de morale en action.

On devine dès à présent au prix de quels sacrifices les trois Filles de la Bible seront admises à signer le traité de paix et le contrat d'union qui leur sont offerts.

1. *Sixième aux mahométans*, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 17.

Les sacrifices qu'imposent à l'Autriche les armes victorieuses de sa sœur la Prusse pâliront à leur être comparés.

Que le judaïsme (car c'est à lui, comme au plus ancien, de donner l'exemple), que le judaïsme abandonne ses pratiques innombrables, sa casuistique subtile, ses jeûnes, ses abstinences, son repos sabbatique, son baptême de sang, pour revenir au monothéisme pur dont Moïse a été dans le monde le premier révélateur, et dont la race d'Israël, dispersée sur toute la terre, est comme le missionnaire universel; qu'il se souvienne qu'il n'y a de circoncision efficace que celle du cœur; que les jours consacrés au Seigneur sont tous ceux où notre âme s'élève vers le ciel sur les ailes de la méditation ou de la prière; que le culte le plus agréable à Dieu se compose de bonnes œuvres et de bonnes pensées; enfin qu'il se dise à lui-même que le Messie prédit par les prophètes n'est pas autre chose que la raison, dont le règne se confond avec celui de la justice et de la vérité.

Le christianisme devra reconnaître qu'il n'est que la fleur et la plus pure substance du judaïsme, et que ce qu'il y a de divin en lui, ce n'est pas la personne du Christ, mais sa parole et sa pensée, expression fidèle de la pensée de Moïse et des prophètes, résumé éloquent de la morale et du dogme monothéiste. En ouvrant les yeux à cette vérité, il renoncera nécessairement au dogme de l'incarnation, il cessera d'adorer Dieu sous une forme humaine, il se fera une idée plus juste des rapports de l'âme avec son créateur, il rendra à la raison et à la liberté les droits dont il les a laissé dépouiller par la révélation et la grâce; aux vaines discussions de la

théologie il préférera la pratique des vertus chrétiennes, devenues le fondement de la vie publique et privée.

Ces recommandations s'adressent avant tout à l'Église catholique, accusée par M. Rodrigues d'avoir méconnu à ce point l'enseignement du Christ, qu'elle a substitué à sa doctrine une doctrine absolument contraire, et qu'elle a étouffé sous le poids d'une tradition immuable, déposée dans les mains d'une autorité sans contrôle, le libre esprit, l'esprit de progrès qui respire dans les Évangiles. Il y a dans *les Trois Filles de la Bible* un chapitre [1] qui pourrait être intitulé *les Antinomies du christianisme et de l'Église.*

Voici maintenant ce qu'on attend des sectateurs de l'islam. Par leurs croyances les plus essentielles comme par le sang qui coulait dans les veines de leur prophète et de leurs premiers apôtres, les mahométans sont les enfants d'Abraham, les frères d'Israël. Le flambeau du monothéisme, un instant éclipsé chez eux par l'idolâtrie, a été rallumé par l'auteur du Koran. Mais leur première ferveur une fois passée, ils se sont endormis dans l'immobilité et dans la foi aveugle, ils ont sacrifié l'esprit à la lettre. Il est temps qu'ils se réveillent et se remettent en marche; il est temps qu'ils renaissent à la vie et à l'intelligence, qu'ils épurent et réchauffent leurs vieilles croyances au feu de la critique, à la lumière du libre examen. Déjà par la pensée on se partage leurs villes, on se dispute les lambeaux de leur empire, on se montre le désert qui sera leur dernier refuge. Toutes ces menaces et ces prédictions seront

1. *Septième aux catholiques,* chap. II, p. 77 et suivantes.

réalisées s'ils ne se hâtent de les prévenir en changeant d'existence. Pourquoi seraient-ils effrayés ou humiliés de ce conseil? La réforme est devenue la première nécessité de notre temps. L'Occident la réclame aussi bien que l'Orient; les adorateurs du Christ aussi bien que les disciples de Mahomet. La réforme de l'islamisme consistera à accepter les grands principes de la morale et de la civilisation européennes, à substituer le culte de l'esprit à celui de la matière et l'empire du droit à celui de la force, à revendiquer contre le fatalisme la conscience et le rôle de la liberté, mais avant tout à faire disparaître l'institution dégradante de la polygamie; car l'abaissement de la famille entraîne nécessairement avec lui celui de la société.

N'attendant rien que de la raison et de la philosophie, M. Rodrigues, sous peine d'être inconséquent, a dû faire un appel aux philosophes. Il leur adresse donc, dans le style de saint Paul et de l'Écriture sainte, une épître pareille à celles qu'il a consacrées aux différentes communions religieuses. Il supplie les philosophes de lui venir en aide dans une œuvre qui ne peut s'accomplir sans eux et dont ils ne peuvent pas plus se passer que le reste du genre humain. Le même esprit d'égalité démocratique, qui a confondu toutes les classes de la société et rapproché toutes les distances, a passé de l'ordre civil dans l'ordre intellectuel, du domaine des institutions et des faits dans celui des idées et des croyances. Les philosophes se flatteraient en vain de former, comme autrefois, une caste distincte. Ils sont forcés d'entrer de plus en plus en communication avec la foule, et de créer pour ainsi dire un état moyen, moitié philosophique et moitié religieux, qui leur per-

mette d'exercer sur elle une salutaire influence. Ce milieu, c'est précisément l'alliance du monothéisme et du rationalisme, alliance qui s'appuie à la fois sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament; car si elle répond à la pensée des prophètes, elle est aussi la continuation de l'œuvre de Jésus-Christ, interrompue pendant dix-huit cents ans par l'ignorance et les passions des hommes.

Aucun esprit impartial ne refusera de rendre justice aux idées élevées et aux sentiments généreux qui ont inspiré ce système. Nous ajouterons que M. Rodrigues n'est pas isolé dans sa manière de voir. Tous ceux que nous voyons aujourd'hui appliquer aux livres saints les libres procédés de la critique, à moins qu'ils n'appartiennent, comme beaucoup d'entre eux, à l'école panthéiste ou athée, pensent nécessairement comme lui, alors même qu'ils se montrent moins décidés ou moins francs dans leur langage. Qu'on ouvre, par exemple, un petit livre très-intéressant, publié il y a un an par M. le pasteur Bost, *le Protestantisme libéral*[1], on y trouvera des propositions telles que celles-ci : « La religion s'en tient absolument aux faits de conscience et ne reconnaît pas d'autre autorité que celle de la conscience [2]. » — « Contrairement à l'opinion commune, nous affirmons que la religion, comme telle, n'a ni dogmes ni mystères [3]. » — « Le dogme appartient à la théologie, il est le produit de la réflexion appliquée aux faits spontanés de la conscience [4]. » — « Nous ne croyons pas au

1. In-18, chez Germer Baillière. Cet écrit fait partie de la Bibliothèque de philosophie contemporaine.
2. Page 72.
3. Page 73.
4. Page 76.

surnaturel. Nous ne voyons pas la raison de croire qu'il y ait eu dans l'histoire d'événements surnaturels..... Le merveilleux, le surnaturel, c'est l'imagination de l'homme [1]. » D'autres pasteurs, mis en demeure de s'expliquer sur la divinité de Jésus, déclarent que, selon leur croyance, il est uni à Dieu, non pas substantiellement, mais moralement [2]. N'est-ce pas dire avec M. Rodrigues que Jésus-Christ est simplement le dernier des prophètes? Des églises dissidentes, des écoles de théologie et d'un certain noyau de rationalisme populaire qui s'est formé également dans toutes les communions, ces idées ont passé dans un autre milieu. Elles ont trouvé un organe dans la presse. Il existe depuis deux ans, à Paris, une association et un journal qui s'appellent *l'Alliance religieuse universelle*. La devise inscrite en tête de cette feuille nous offre un résumé fidèle des opinions qu'elle défend : « Religion rationnelle et progressive fondée sur les lumières naturelles. Libre examen, raison, conscience, autonomie individuelle. »

Est-ce à dire que nous soyons obligés de souscrire aux conclusions du livre de M. Rodrigues? Faut-il croire que la raison, en interprétant selon ses lois les vieux textes bibliques, soit sur le point de créer une religion universelle? Nous ne le pensons pas. Avec le libre usage de la raison on peut fonder une philosophie, on ne fondera jamais une religion. La religion et la philosophie sont deux choses essentiellement distinctes; elles répondent à deux états de l'âme humaine complé-

1. Pages 86 et 92.
2. Voyez, dans *l'Alliance religieuse universelle*, année 1866, une série d'articles sur la *Crise du protestantisme*.

tement différents, et sitôt qu'on veut ou les mêler ou les asservir l'une à l'autre, on enlève à chacune d'elles son caractère propre, le principe même qui lui donne la vie et l'existence, on les dénature, on les dissout, on les détruit toutes les deux. La philosophie réclame une liberté sans limites, car sa première condition est de ne céder qu'à la force irrésistible de l'évidence. Aussi les textes, les traditions, les livres consacrés par la vénération des peuples n'entrent-ils dans ses spéculations qu'après qu'elle les à transformés dans sa propre substance ou quand elle s'est décidée à les considérer comme la simple expression de certains états, de certains phénomènes naturels de l'esprit humain dont il lui a été donné de chercher les lois. C'est ainsi qu'a pris naissance la philosophie des religions, qui n'est qu'une partie de la philosophie elle-même. La religion, au contraire, ne subsiste que par la foi, ce qui revient à dire qu'elle a besoin de dogmes et de mystères. La vérité pour elle n'est point la découverte laborieuse de l'homme, mais le don gratuit de Dieu; elle la croit descendue du ciel par des voies qui ne sont point celles de la nature, par conséquent elle ne peut se passer de surnaturel, et il faut qu'elle le place à la fois dans les dogmes et dans la manière dont les dogmes ont été révélés, dans les mystères et dans les miracles. Sans mystères, l'intervention divine était superflue, puisque la raison humaine aurait pu trouver ce qu'elle est en état de comprendre. Sans miracles, l'intervention divine n'aurait pu se manifester en dehors des lois ordinaires de la nature.

Tout ce que nous avons dit de la religion s'applique exactement au culte, qui en est une partie inséparable.

Le culte se modèle sur le dogme et se développe ou déchoit avec lui comme le corps avec l'âme, comme le langage avec la pensée. On ne le crée pas à volonté dans un but préconçu, si louable et si utile qu'il puisse être. Quand il ne jaillit point spontanément de la foi comme une eau vive de sa source, il a cessé d'exister et n'offre plus à nos yeux qu'un vain spectacle, comme la fameuse procession de la Convention nationale le jour où elle inaugura le culte de l'Être-suprême, comme les offrandes de fruits et de fleurs déposées par les théophilanthropes sur les autels profanés, ou comme ces messes pompeuses célébrées encore aujourd'hui avec le concours des célébrités du théâtre, à l'occasion du mariage ou des funérailles de quelque grand de la terre. Refusez, par exemple, à la prière toute efficace sur la volonté divine, toute influence sur les destinées de l'homme; répandez cette conviction qu'elle n'est qu'une forme de la méditation ou ne doit être qu'un auxiliaire de l'enseignement, aussitôt l'on cessera de prier, ou plutôt, en dépit de vous et de vos doctrines, on priera, on pleurera aux pieds du souverain de l'univers, on demandera grâce et secours « au Père qui est dans le ciel. » Tant qu'on ne pourra pas adresser avec justice à l'humanité entière le reproche qu'on faisait à Fontenelle, tant qu'on ne lui aura pas donné un cerveau à la place du cœur, la prière et la foi auront en elle une source intarissable. Or, la prière et la foi c'est l'essence même de la religion. Sans doute, le caractère immuable que s'attribuent les religions dans la persuasion où elles sont qu'étant l'œuvre de Dieu, rien ne manque à leur perfection, ce caractère ne les empêche pas d'avoir leurs révolutions et leurs retours, autre-

ment dit, leurs réformes, leurs époques de progrès tout comme les philosophies. Ainsi il y a loin de la loi des patriarches à celle de Moïse, de la loi de Moïse à la doctrine des prophètes et à la foi de l'Évangile. Progrès ou non, l'Église primitive ne ressemble pas à celle du moyen âge, ni l'Église du moyen âge à celles qui ont été fondées au XVIe siècle. Oui, mais c'est la foi elle-même, non la raison, qui a développé, transformé ou réformé la foi. La religion a suffi à ses destinées, sans appeler à son aide une puissance rivale. Luther, Calvin, Mélanchthon, pour ne parler que de ceux-là, étaient des théologiens, des chrétiens fervents et même fanatiques, non des philosophes. On sait comment le théologien Calvin a traité le philosophe Michel Servet. Des philosophes qui ont réformé une religion et qui ont réussi dans cette entreprise, qui ont conquis à leur œuvre l'adhésion des masses populaires, l'histoire ne nous en offre pas un seul exemple.

Qu'est-ce donc que ce rationalisme que nous voyons aujourd'hui en Allemagne, en Angleterre, en France, en Hollande, aux États-Unis, envahir avec audace toutes les églises protestantes? Ce ne sont pas des philosophes qui se constituent en réformateurs de la théologie, ce sont des théologiens, des ministres de la religion qui, grâce à l'usage du libre examen, poussent la réforme des croyances religieuses jusqu'à ne plus laisser aucune distance entre elle et la pure philosophie. Ils ont beau répudier le nom de philosophes, ils le sont par le fait et ne peuvent pas être autre chose; mais ils le sont d'une manière inconséquente. Ils établissent que l'Évangile est un livre comme un autre, c'est-à-dire une œuvre humaine, composée à différentes époques par des

hommes qui n'étaient exempts ni de préjugés, ni de passions, ni d'erreurs. En même temps ils se croient sûrs d'apercevoir dans la doctrine évangélique la perfection souveraine et immuable de la sagesse divine. Jésus-Christ, pour eux, n'est qu'un homme moralement uni à Dieu, c'est-à-dire comme toute créature humaine pourrait l'être. Cela ne les empêche pas de le représenter et même de l'invoquer comme le médiateur nécessaire entre Dieu et les autres hommes, comme celui à qui il faut être uni par la foi pour être sauvé. En dehors des lois générales de la nature, ils ne reconnaissent aucune intervention divine; et cependant ils bénissent et ils prient, ils exercent un sacerdoce, ils offrent leur médiation à ceux qui les prennent pour guides. Dieu nous garde d'élever le moindre doute sur la pureté de leurs intentions. Leur vie est exemplaire, leur piété, sinon leur foi, édifiante; leur désintéressement incontestable, puisqu'ils jouent contre l'orthodoxie tous leurs moyens d'existence : ils n'offensent que la logique.

Mais puisque la religion et la philosophie ne peuvent pas se rencontrer dans une œuvre commune, et que l'esprit ne conçoit pas une puissance supérieure capable de les absorber toutes deux, laquelle des deux sera en définitive la maîtresse du genre humain? Aucune. On peut citer une longue liste non-seulement de grandes intelligences, mais de grandes âmes qui, éclairées par les seules lumières de la raison, se sont passées de la tutelle de la foi et de la croyance au surnaturel. Ces nobles natures, on peut en avoir la certitude, ne seront pas plus rares dans l'avenir qu'elles ne l'ont été dans le passé; mais ce sont des individualités. Qui ose-

rait se flatter que l'humanité entière leur ressemblera un jour ou qu'il y aura même un seul peuple uniquement composé de philosophes? Nous disons plus : il y aurait de la part des philosophes une rare présomption, une singulière iniquité à prétendre que toutes les intelligences supérieures leur appartiennent, et que la foi au surnaturel est la marque d'un esprit faible ou incomplet. L'histoire inflige à ce jugement préventif le plus éclatant démenti. Regardons autour de nous seulement dans le siècle où nous vivons, nous trouverons autant de science, autant de génie ou de talent, autant de force intellectuelle dans un camp que dans un autre. C'est que le choix que l'on fait entre la philosophie et la religion, ou, pour parler avec plus de précision, entre la raison absolument indépendante et la foi au surnaturel, ce choix n'est pas uniquement un acte de la pensée; le sentiment, l'éducation, le caractère, un certain tour particulier de l'imagination n'y ont pas moins de part que l'intelligence; il vient du cœur encore plus que de l'esprit, et si je ne craignais pas d'offenser des convictions délicates en donnant à toutes ces influences impersonnelles un nom vénéré dans la théologie, je dirais que ce choix est l'œuvre de la grâce autant que du libre arbitre. Sachons donc respecter les diversités inévitables de la nature humaine; n'essayons pas d'appliquer à l'œuvre de Dieu, infini et insondable comme son auteur, la mesure étroite d'un système, d'un parti, d'une église ou d'une école. Il y a d'ailleurs entre les systèmes philosophiques et les dogmes religieux une foule de points de vue intermédiaires qui, pour rester à l'état d'opinions individuelles, n'en contribuent pas moins à rapprocher les deux extrêmes

et à les mettre en communication l'un avec l'autre. Grâce à ce courant créé par la liberté, et qui ne peut subsister sans elle, les conquêtes irrésistibles de la raison pénètrent malgré tout dans la foi, et les nobles élans de la foi, en se communiquant à la raison, l'empêchent de se corrompre et de se dégrader dans un vil matérialisme.



VIII

LE FONDATEUR D'UNE RELIGION ATHÉE

AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME

I

Le mardi 7 septembre 1857, à trois heures après midi, un char funèbre, suivi de quarante à cinquante personnes, se dirigeait de la rue Monsieur-le-Prince vers le cimetière du Père-Lachaise. C'était un chef d'école, bien plus que cela, un grand prêtre, un prophète qui venait de mourir, emportant avec lui dans le même cercueil une nouvelle philosophie et une nouvelle religion. C'était Auguste Comte que ses disciples et ses adeptes conduisaient à sa dernière demeure. L'un d'eux, sur les bords de la tombe qui allait recevoir les restes de

son maître, ne craignit pas de s'exprimer en ces termes : « La mort qui nous éprouve si cruellement n'enlève pas seulement l'objet de quelques affections privées, elle frappe aussi l'humanité dans ses plus chers intérêts, et ce n'est pas tant un malheur domestique que nous avons à déplorer ici qu'une immense calamité sociale [1]. » Ingrate humanité ! société pervertie, qui ne se doute pas du coup terrible dont elle est atteinte ! Il ne faut pourtant pas trop lui en vouloir ; car depuis un demi-siècle elle a éprouvé tant de pertes du même genre, qu'il n'est pas étonnant qu'elle y soit devenue insensible.

S'il est vrai, comme on ne cesse de le répéter, que l'esprit religieux manque à notre siècle, on conviendra du moins que les religions ne lui ont pas manqué. Saint-Simon, Charles Fourier, l'abbé Châtel, l'Allemand Ronge, les deux Polonais Wronski et Towianski, l'Américain Joseph Smith et le chef actuel de l'Utah, Brigham-Young, autant de fondateurs de nouvelles croyances, autant de messies, de prophètes qui ont voulu régénérer à la fois les âmes et les corps, la politique et les mœurs, la foi et la raison ; qui ont voulu inaugurer pour le genre humain tout entier une ère de vérité et de bonheur, d'union, de paix, de dévouement devant laquelle devait s'évanouir l'éclat des siècles passés. Quelques-uns même allaient jusqu'à promettre la transformation des éléments et le renouvellement de toute la nature. Parmi ces hardis réformateurs, le créateur de la *philosophie positive* et de la *religion de*

1. *Revue philosophique et religieuse*, numéro d'octobre 1857, p. 473, discours de M. Robinet.

l'humanité, Auguste Comte, mérite d'occuper une place importante. Chez aucun autre, si ce n'est chez Wronski peut-être, la science n'a joué un plus grand rôle et n'a moins servi, hélas ! à corriger ou à prévenir les aberrations du jugement.

Ainsi que lui-même le rappelle modestement en tête ou à la fin de tous ses écrits, il naquit à Montpellier le 19 janvier 1798. Appliqué de bonne heure à l'étude des mathématiques, il fut un des élèves les plus brillants de l'École polytechnique, où il entrait, âgé de seize ans, à la tête de sa promotion. Je ne puis m'empêcher, à cette occasion, de faire la remarque que l'École polytechnique a fourni les plus nombreux soldats et quelques-uns de ses chefs à l'armée des réformateurs. Les apôtres du saint-simonisme et du système phalanstérien sont presque tous sortis de son sein, et c'est elle aussi qui, après avoir produit Auguste Comte, lui a donné encore ses plus fervents disciples.

Quelque étonnement que ce fait excite d'abord, en y réfléchissant on en trouve facilement la cause. L'École polytechnique est uniquement consacrée à la culture des sciences mathématiques et physiques, et des premières plus que des secondes. Les jeunes générations qui la traversent de deux ans en deux ans n'y apportent pas en entrant une autre éducation que celle qu'elles doivent continuer d'y recevoir. Il n'est donc pas surprenant qu'en prenant leur place dans la société et en examinant pour la première fois les relations dont elle se compose, elles soient tentées de lui appliquer les mêmes règles et la même méthode qui leur ont toujours si bien réussi jusque-là. Or il n'existe point de plus profonde ni de plus dangereuse erreur que de

transporter dans l'ordre moral ces rigoureuses déductions, ces calculs inflexibles qui ne conviennent qu'à l'ordre matériel, et de vouloir imposer aux hommes, à leur volonté, à leurs passions, à leurs idées, des lois pareilles à celles qui gouvernent les nombres et les machines. Une fois entré dans cette voie, on est d'autant plus absurde qu'on raisonne avec plus de logique. Combien d'exemples je pourrais citer à l'appui de cette observation! Mais il est temps que nous revenions au fondateur du positivisme.

L'École polytechnique ayant été licenciée en 1816, Auguste Comte, privé de la carrière qui allait s'ouvrir devant lui et réduit à gagner sa vie en donnant des leçons, songea un moment à s'expatrier. Le général Bernard, voulant fonder à Washington une école pareille à celle qui venait d'être fermée à Paris, l'appelait près de lui avec l'intention de lui confier une des chaires les plus importantes de l'établissement nouveau. Mais le gouvernement des États-Unis ayant refusé les fonds nécessaires à l'exécution de ce projet, Auguste Comte, resté en France, tourna ses regards d'un autre côté.

C'était en 1820, au moment où Saint-Simon commençait à poser les bases de son école. Comte, déjà revenu des idées de 1793, qui seules jusque-là avaient enflammé son jeune cerveau, s'attacha avec passion au nouveau prophète, et devint son collaborateur anonyme dans le journal *l'Organisateur* [1]. Le premier écrit qu'il publia sous son propre nom est une brochure intitulée *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réor-*

1. Ses principaux articles sont reproduits dans l'*Appendice* du 4e volume de la *Politique positive*; Paris, 1854.

ganiser la société[1]. C'était le germe de son système, de son système politique aussi bien que de son système philosophique, qui paraissait au jour déjà en 1822. Deux ans plus tard, en 1824, le même ouvrage recevait une publicité plus étendue et un titre plus significatif : il s'appelait, comme une des œuvres de la maturité d'Auguste Comte, *Système de politique positive.*

Dès ce moment, la guerre avait éclaté entre le maître et le disciple. Pour Auguste Comte, devenu un maître à son tour, Saint-Simon n'est plus « qu'un jongleur superficiel et dépravé [2]. » Cependant la dignité qu'il s'attribue n'est encore reconnue que de lui seul. Les croyants font défaut au nouveau messie; et en attendant qu'ils arrivent, il s'enrôle avec ses anciens amis, les saint-simoniens, et quelques esprits indépendants, sous le drapeau du *Producteur*. Les articles qu'il fournit à ce nouveau journal, dans les années 1825 et 1826, nous offrent une esquisse de son système religieux, ou tout au moins de ce qui en fait la partie la plus saillante. Il y demande la création d'un pouvoir spirituel uniquement fondé sur la science, d'un pontificat philosophique qui soit pour les générations à venir ce que la papauté fut pour la société du moyen âge : un frein contre l'anarchie des intelligences, une force morale destinée à contenir les dérèglements de la richesse et de la force.

On verra tout à l'heure que le grand prêtre de la future église universelle n'est pas seulement obligé d'être un philosophe, mais qu'il doit être en outre un

1. Elle est également réimprimée à la fin du 4e volume de la *Politique positive.*
2. *Catéchisme positiviste*, préface.

matérialiste et un athée. Aussi ai-je de la peine à comprendre que Comte, ainsi qu'il s'en vante, ait pu recevoir à cette occasion les félicitations de Lamennais, alors engagé, avec toute la fougue de son caractère et toute l'âcreté de sa bile, dans la réaction ultramontaine.

Le Producteur, devenu l'organe officiel du saint-simonisme, ayant fermé ses colonnes à tous les hérétiques, Comte recommença à donner des leçons ; mais les élèves ne se présentèrent pas en grand nombre. On prétend même qu'il n'en trouva qu'un seul : ce fut le jeune Lamoricière, le même que nous avons vu plus tard général et ministre de la guerre au service du pape. Il fallut donc essayer d'un autre moyen d'existence, car, resté sans fortune, Comte venait d'augmenter ses besoins en épousant une jeune fille aussi pauvre que lui. Il ouvrit, comme avait fait M. Jouffroy quelques années auparavant, un cours particulier à l'usage de quelques auditeurs d'élite capables à la fois de l'apprécier et de lui offrir une rémunération suffisante.

Ce parti parut d'abord lui réussir à souhait. Il vit s'asseoir autour de sa modeste chaire des hommes déjà illustres, comme Fourrier (le géomètre et non l'utopiste), de Humboldt, Blainville, Broussais, et d'autres qui sont arrivés depuis, soit dans la politique, soit dans les lettres et les sciences, à différents degrés de célébrité. Mais, après trois ou quatre séances, le jeune professeur fut atteint subitement d'une folie furieuse. Il fallut l'intervention des gendarmes pour le conduire à l'établissement du fameux Esquirol, où ses transports exigèrent l'emploi de la camisole de

force. Après un séjour de onze mois dans cette triste maison, Comte en sortit aussi malade qu'il y était entré. Le dévouement de sa femme fut heureusement plus efficace que la science. Six semaines de repos et de soins affectueux le rendirent complétement à la raison.

Auguste Comte, dans ses livres, n'éprouve aucun embarras à parler de cet accident, qu'il nomme par euphémisme *une crise cérébrale*. Comme l'art de guérir, dans ses projets de réforme, devait subir avec la morale, avec la religion, avec la société elle-même, une transformation radicale et entrer comme autrefois dans les attributions du sacerdoce, il trouve dans son propre malheur un titre et une occasion pour signaler l'impuissance de la médecine actuelle. Je ferai remarquer seulement, pour la défense de la médecine, que les *crises cérébrales* paraissent être comme une conséquence particulière, sinon une des conditions de la profession de réformateur universel, de régénérateur du genre humain. On se rappelle que c'est pendant une de ces crises que Saint-Simon a attenté à ses jours. C'est dans un état pareil qu'est mort, il y a quelques années, l'apôtre du messianisme, Adam Mickiewicz. Owen, si l'on en juge par une lettre récente, publiée à l'occasion des dernières élections d'Angleterre, ne se trouve pas dans une situation plus nette. Chez Wronski l'orgueil a atteint les proportions du délire; et c'est dans un état d'hallucination non interrompue, entre les transports de l'orgueil et les rêves les plus repoussants de la sensualité, que Charles Fourier a passé presque toute sa vie.

En 1828, deux ans après l'événement dont je viens

de parler, Comte reprend ses leçons, qui, élaborées et complétées par un travail de quatorze années, deviennent son *Cours de philosophie positive* [1]. C'est ce livre qu'un de ses disciples a appelé le plus parfait des produits de l'esprit humain. Fontenelle n'a pas dit autre chose en parlant de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Tels sont pourtant l'ingratitude et l'aveuglement des hommes, que ce chef-d'œuvre, loin d'enrichir l'auteur, lui fit sentir encore plus cruellement le poids des soucis. Heureusement pour lui, Comte fut nommé, dès 1832, répétiteur de l'Ecole Polytechnique, et à ces fonctions il ajouta en 1837 celles d'examinateur pour les candidats au titre d'élèves de la même école.

Cette position officielle ne l'empêchait pas d'en occuper une autre. C'est lui qui dans l'institution de M. Laville était chargé du cours de géométrie, et cet enseignement donna naissance à son *Traité de Géométrie analytique* [2], dont ses partisans sont fiers comme d'une œuvre de génie, mais qui inspire aux géomètres de l'Académie des sciences le plus profond dédain.

Ces douze dernières années sont l'époque la plus heureuse de la vie d'Auguste Comte : je parle de sa vie extérieure. Mais en 1844, soit qu'on fût mécontent de ses services, soit qu'on voulût infliger un blâme à ses opinions, il fut révoqué de ses fonctions d'examinateur, et en 1848 il perdit aussi sa modeste place de répétiteur. Réduit alors au plus absolu dénûment, il ne vécut plus, jusqu'à la fin de ses jours, que des souscriptions annuelles de ses disci-

1. Six volumes in-8°, de 1830 à 1842.
2. In-8°, Paris, 1843.

ples ; car dès ce moment le *positivisme*, quoique renfermé encore dans les limites de la science, était arrivé à l'état de secte. Il faut voir de quel air Auguste Comte reçoit ce denier de l'amitié. Il l'appelle tout simplement « un devoir social, une noble sauvegarde destinée à garantir le plus important de tous les services rendus au genre humain [1]. »

C'est encore bien pis dans la suite, quand, de sa propre autorité, il est monté à la dignité de souverain-pontife, de grand prêtre de l'humanité. Dans une sorte d'encyclique ou de bref adressée chaque année à ses fidèles, il les gourmande de leur parcimonie sur le ton le plus amer. Il avait fixé lui-même la somme de 7,000 fr. comme le *minimum normal*, comme le chiffre rigoureusement nécessaire, et cette limite, atteinte pour la première fois en 1853, n'a été dépassée qu'une seule fois, grâce « à des efforts exceptionnels [2]. » Quant à ses souscripteurs, dont quelques-uns avaient pitié de sa misère sans partager ses opinions, et dont la plupart mettaient à leur adhésion les réserves les plus importantes, ils étaient arrivés, en 1855, au nombre de soixante-dix-neuf : cinquante-trois Français et vingt-six étrangers.

Pendant que ces changements s'accomplissaient dans sa fortune, un autre plus profond s'emparait de son âme. Malheureux dans sa vie privée, atteint d'une blessure profonde, dont il parle, sans la définir, avec la plus grande amertume, il rencontra dans le monde, au commencement de 1845, une jeune femme, mal-

1. Préface de la *Politique positive*.
2. *Appel aux conservateurs*, préface ; in-8°, 1855.

heureuse comme lui, et ornée à ses yeux de toutes les grâces de l'esprit et du cœur, unies à la beauté et au talent de la poésie. Mme Clotilde de Vaux (tel était son nom), dans la touchante nouvelle de *Lucie*, publiée par *le National* en 1845, nous a raconté sa propre histoire. Issue d'une famille honorable, belle, jeune, riche, elle fut unie à un homme qui, peu de temps après son mariage, se rendit coupable d'un crime et subit toutes les flétrissures de la justice. Atteinte dans sa fortune aussi bien que dans son honneur, enchaînée pour la vie à un misérable que la société avait rejeté de son sein, et obligée de porter son nom infâme, elle resta toujours pénétrée de respect pour la sainte institution du mariage ; elle avait même formé le projet de la défendre contre les attaques d'un célèbre romancier contemporain.

Auguste Comte fut à peine entré en relations avec Mme de Vaux, qu'il conçut pour elle l'amour le plus tendre et le plus pur. Il se crut un autre Dante, un autre Pétrarque, et il voyait dans son amie les perfections réunies de Béatrice et de Laure. Elle opéra en lui ce qu'il appelle « une résurrection morale. » Elle échauffa son cœur, pétrifié par l'algèbre, des sentiments de la famille et de l'humanité. Elle lui fit aimer d'un amour posthume sa mère, pour laquelle il s'accuse de n'avoir pas eu assez d'affection pendant qu'elle vivait encore. Il ne conserva qu'un an cette épouse mystique, cette sainte compagne, comme il la nomme souvent. Mme de Vaux mourut en 1846 ; mais le sentiment qu'il conserva pour elle, devenu dans la plus littérale acception du mot un culte, donna à ses travaux une direction nouvelle. Il venait de fournir la

carrière d'Aristote; il entrait à présent dans celle de saint Paul. C'est lui-même qui s'exprime ainsi [1] pour nous dire qu'après avoir réformé la science, ou, pour parler plus exactement, après l'avoir portée à sa dernière perfection, il allait fonder également et la société et la religion éternelles. Ce but, il croit l'avoir atteint, au moins en théorie, par sa *Politique positive* [2], par son *Catéchisme positiviste* [3], par son *Appel aux conservateurs* [4], auquel succéda bientôt sa *Synthèse subjective* [5]. Les dernières années de sa vie, que ses prévisions reportaient assez loin dans l'avenir, devaient produire la nouvelle morale, le nouveau système d'éducation et jusqu'à un nouveau système d'industrie destiné à régénérer, non-seulement l'homme, mais la planète qu'il habite [6]. Mais la mort, sans pitié pour notre salut, l'empêcha d'achever son œuvre. Il expira le 5 septembre, entre les bras de M. Lonchampt, un de ses disciples les plus chers.

Sentant le besoin de s'appuyer sur l'histoire, ne fût-ce que pour montrer que tout le travail de la pensée humaine, depuis l'origine du monde, a été une simple préparation de sa propre doctrine, et que tous les hommes d'un véritable génie, soit philosophique, soit religieux, ont été ses précurseurs; voulant joindre en outre l'apostolat de la parole à celui de la plume et

1. Préface du *Catéchisme positiviste*.
2. Quatre volumes in-8°, de 1851 à 1854.
3. In-12, 1852.
4. In-8°, 1855.
5. In-8°, 1856.
6. Tout cela devait être contenu dans trois volumes : le premier consacré à la morale subjective, le deuxième à la morale objective, et le dernier à l'industrie positive.

semer le bon grain dans un champ plus vaste, il fit de 1849 à 1851, *à l'usage des ouvriers*, dans une des salles du Palais-Royal, un cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité. Ce cours ayant été fermé par ordre supérieur, Auguste Comte est le premier à s'en réjouir. Cette interdiction lui est une preuve que le gouvernement reconnaît sa dignité sacerdotale, et, avec ce sens qui distingue les hommes pratiques, l'a jugée incompatible avec l'enseignement.

A partir de ce jour, il se renferme entièrement dans ses fonctions de grand prêtre, bénissant des mariages et composant d'avance le sacré collége de la future église. On compte jusqu'à cinq couples qui reçurent de sa main la bénédiction nuptiale. Chacune de ces cérémonies se terminait par un discours de quatre à cinq heures. C'était la durée ordinaire de ses leçons. Tous les mercredis, il recevait ses disciples au nombre de quinze à vingt, et il ne sortait plus de son appartement de la rue Monsieur-le-Prince que pour se rendre, une fois par semaine, sur la tombe de Mme de Vaux. Atteint depuis assez longtemps d'une maladie organique, il espérait néanmoins, grâce à la régularité de ses habitudes, prolonger sa vie au delà des limites ordinaires. Soit qu'il voulût se montrer conséquent avec ses principes en réunissant dans sa personne les attributions du médecin à celles du prêtre, soit qu'il regardât comme une profanation qu'une main laïque osât toucher le corps du souverain pontife, il ne consentit jamais à se laisser palper et encore moins à se laisser diriger par un homme de l'art, fut-il même M. Segond, M. Robin, ou quelque autre de ses fidèles.

Il a écrit avant de mourir son testament, qui n'est

pas un des actes les moins singuliers de sa vie. Il nomme treize exécuteurs testamentaires (le nombre treize est pour lui un nombre sacré) à qui il laisse la tâche de servir à sa veuve une pension viagère de 2,000 fr., une autre un peu moindre à *sa fille adoptive*, c'est-à-dire à sa servante Sophie Bliot, et de conserver, en l'honneur de sa mémoire, son appartement et son mobilier. Ne trouvant personne qui soit digne de lui succéder à la tête du gouvernement spirituel du genre humain, il place provisoirement la nouvelle église sous la présidence de M. Magnin, un ouvrier ébéniste, en qui il reconnaît « le meilleur modèle du véritable homme d'État. » Voilà la charrue de Cincinnatus détrônée par le rabot.

Enfin, comme le genre humain, dans un avenir très-prochain, ne peut manquer de lui appartenir, M. Comte, qu'on me permette cette expression empruntée à la langue des affaires, M. Comte dispose aussi sur lui. En récompense de ses services sans exemple dans l'histoire, il veut qu'on associe à son immortalité, ce n'est pas assez dire, au culte dont il sera l'objet d'âge en âge, les trois personnes qui ont exercé sur lui la plus bienfaisante influence : d'abord Clotilde de Vaux, qui a été pour lui plus qu'une fille et une épouse, qui a été son auxiliaire, « sa collègue spirituelle » dans la régénération du monde ; ensuite Rosalie Boyer, sa mère, et Sophie Bliot, sa domestique. Ces trois femmes, il les appelle ses anges gardiens, il leur adresse chaque jour ses prières, c'est avec leur assistance qu'il compose ses ouvrages, et c'est en leur honneur qu'il accorde au sexe féminin la première place dans la religion de l'humanité.

Jamais le spiritualisme le plus exalté, jamais les cours d'amour et la chevalerie du moyen âge n'ont été jusque-là. Mais qui se serait attendu à rencontrer de telles idées chez un matérialiste et chez un athée? Oui, toute cette apparence de mysticité, ces oripeaux d'un pontificat imaginaire, ces prières impossibles recouvrent les doctrines les plus étroites, les plus arides, les plus désolantes, les plus repoussantes à la fois pour la raison et pour le sentiment, pour l'homme, pour le citoyen, pour le savant, pour l'artiste, pour le philosophe. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil rapide sur le système de M. Comte.

Le système d'Auguste Comte renferme, comme on a déjà pu le voir, ou plutôt, a la prétention de renfermer une philosophie, une politique, une religion. Je me promets d'examiner bientôt la religion et la politique du grand-prêtre de la rue Monsieur-le-Prince. Je me bornerai en ce moment à quelques réflexions générales sur sa philosophie.

La philosophie positive consiste précisément à supprimer la philosophie, en mettant à sa place les sciences mathématiques, physiques et naturelles ; en confondant l'âme avec le cerveau, et les diverses facultés de l'âme avec les protubérances encéphaliques ; en regardant la morale, la société, l'affection, le devoir comme de simples conséquences de l'organisme, comme un résultat nécessaire des fonctions physiologiques, tandis que celles-ci se trouvent subordonnées aux lois de la chimie, de la physique, de la mécanique, et, finalement, de la géométrie et du calcul.

Expression fidèle de la nature, toutes les sciences, selon Auguste Comte, se réunissent en une seule, où

l'on monte et où l'on descend, par des échelons étroitement serrés, des vérités les plus simples aux plus composées, des plus générales aux plus particulières. Cette science unique, suprême effort de l'intelligence humaine, synthèse définitive des travaux de la pensée, clôture de toutes les contradictions de l'esprit humain, et qui prendra désormais le nom et la place de la philosophie, se compose de sept parties ou de sept branches absolument inséparables les unes des autres : ce sont les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, c'est-à-dire la science des êtres vivants, la sociologie ou la science de la société, et enfin la morale.

Les conséquences de cette opinion sont faciles à apercevoir. Si les lois qui devraient gouverner l'homme et la société ne sont, comme je viens de le dire, qu'un corollaire des fonctions de l'organisme ou de la vie animale, ou, pour parler le langage de Comte, des lois biologiques, tandis que ces lois dépendent à leur tour de celles des corps non organisés, soit qu'elles rentrent dans la physique ou dans les mathématiques, alors adieu la liberté et avec elle le devoir ! car il n'y a de devoir que pour un être libre ; adieu l'âme considérée comme un principe distinct du corps ! puisqu'il n'y a rien que des corps et des phénomènes corporels ; adieu la foi en Dieu et dans l'immortalité ! puisque nous ne connaissons et ne connaîtrons jamais que cette terre. Oui, dans les idées d'Auguste Comte, l'astronomie elle-même est obligée de couper ses ailes ; rampant près de nous au lieu de voler dans l'immensité, elle devra borner ses observations aux planètes qui ont sur la nôtre une action immédiate.

On ose invoquer en faveur de cette triste doctrine l'autorité de l'histoire et le témoignage direct de notre conscience. L'histoire, selon M. Comte, nous montre l'esprit humain passant successivement par ces trois états : l'état théologique, où la nature nous apparaît comme l'œuvre et l'esclave de Dieu ; l'état métaphysique, qui substitue à Dieu de pures abstractions ; et l'état positif, qui, méprisant à la fois les fictions des théologiens et les abstractions des philosophes, ne s'occupe que de la nature elle-même.

D'un autre côté, les facultés mêmes de notre intelligence nous attestent que nous ne connaissons que des phénomènes et les rapports qui les unissent entre eux, c'est-à-dire des faits et des lois ; que la sphère de l'absolu, celle des causes premières et finales, nous est à jamais interdite, et qu'il faut nous résigner à n'embrasser que des vérités relatives.

Ces deux assertions sont également fausses. Ni la métaphysique n'a détruit la croyance en Dieu ; tout au contraire, elle l'a élevée, dans les œuvres immortelles de Platon, de Leibnitz, de Descartes, à la puissance d'une vérité géométrique. Ni les sciences exactes ne sont incompatibles avec la métaphysique, comme le prouvent les grands noms que je viens de citer. L'inventeur du calcul infinitésimal et celui de l'algèbre appliquée à la géométrie ne le cèdent pas à M. Comte pour le génie mathématique. Newton, qu'on n'accusera pas d'athéisme, ne lui cède pas davantage pour le génie de l'astronomie.

Est-il plus vrai de dire que l'homme soit condamné par sa nature à rester renfermé dans la sphère du relatif et du fini ? Toutes les facultés de notre âme, tous

ses instincts, tous ses sentiments se réunissent à la grande voix de l'histoire pour protester contre cette erreur. Les idées de l'absolu, de l'infini, de l'éternité, de l'immensité, de la beauté idéale, de la perfection dans le bien, de la justice immuable, nous sont aussi naturelles et plus nécessaires que celles qui dirigent notre vie extérieure. Ces idées ont donné naissance à la religion, à la poésie, à l'art, à la métaphysique, à la science comme l'entendaient Descartes, Leibnitz et Newton. La religion, la poésie, l'art, la métaphysique, le sentiment de l'éternel et de l'infini, qui a inspiré jusqu'aux découvertes de la science ; toutes ces forces, aussi anciennes que le genre humain, ne mourront qu'avec lui.

II

Les doctrines matérialistes et athées qui forment la substance des ouvrages d'Auguste Comte ne sont assurément pas nouvelles dans le monde, non plus que la prétention de les justifier au nom des sciences mathématiques et physiques. Il y a près d'un siècle que l'astronome Lalande a osé dire : « J'ai visité toute l'étendue du ciel et n'y ai point trouvé Dieu. » C'est également en parlant de Dieu que Laplace disait : « J'ai pu jusqu'à présent me passer de cette hypo-

thèse. » Mais ce qui est nouveau, ce qui appartient en propre au pontife de la rue Monsieur-le-Prince, c'est la pensée de faire de l'athéisme une religion, un culte régulier ayant ses temples, ses ministres, ses autels, et d'avoir voulu construire sur cette base ruineuse une morale de sacrifice et de dévouement, un ordre social capable de défier les révolutions et d'embrasser de proche en proche tous les peuples de l'univers.

Occupons-nous d'abord de la religion *positiviste*.

Dès que l'homme ne reconnaît rien au-dessus de lui-même, dès qu'il rapporte à lui comme à leur terme absolument infranchissable, non-seulement toutes les facultés et tous les efforts de son intelligence, mais tous les phénomènes et toutes les lois de la nature, il est évident qu'il devient son propre Dieu, que son industrie et son activité sont sa providence, et que s'il lui reste encore, dans cet horizon ténébreux et étroit, le besoin d'aimer, d'adorer et de croire, c'est à son seul profit, à son seul honneur, qu'il doit le satisfaire. Telle est précisément la religion d'Auguste Comte, religion qu'il déclare, non sans raison, inséparable de sa philosophie, et qu'il impose, sous peine de répudiation, c'est d'excommunication que je devrais dire, à tous ses disciples présents et futurs [1].

« Au nom du passé et de l'avenir, les serviteurs théoriques et les serviteurs pratiques de l'humanité viennent prendre dignement la direction générale des affaires terrestres, *pour construire enfin la vraie providence* morale, intellectuelle et matérielle, en excluant irrévocablement de la suprématie politique tous les

1. *Appel aux conservateurs*, p. 4.

divers esclaves de Dieu, catholiques, protestants et déistes, comme étant à la fois arriérés et perturbateurs [1]. » C'est en ces termes solennels et passablement barbares que, le dimanche 19 octobre 1851, l'avénement de la foi nouvelle était annoncé au monde, et une nouvelle hégire inaugurée dans les fastes de l'histoire. A dater de ce jour les portes de l'éternité sont irrévocablement fermées; plus de ciel ailleurs que sur la terre; c'est en nous, pour parler le langage de l'apôtre du positivisme, qu'il faut chercher le *vrai grand Être* ou l'Être suprême. Mais Auguste Comte n'est pas un ingrat. « L'humanité, dit-il [2], se substitue définitivement à Dieu sans oublier ses services provisoires. »

Il faut bien se garder ici d'une erreur dans laquelle on pourrait tomber facilement. L'humanité d'Auguste Comte n'est pas celle du moderne panthéisme; ce n'est pas celle de Hégel, par exemple, ni même celle des saints-simoniens ou de M. Pierre Leroux; je veux dire la substance éternelle et indivisible de tous les êtres de notre espèce; le principe caché, mais réel, d'où sortent tour à tour et dans lequel vont s'absorber toutes les âmes, toutes les intelligences particulières, et qui, par conséquent, foyer toujours allumé de vie, de pensée et de sentiment, est la plus haute manifestation de Dieu. Non, Auguste Comte ne s'élève pas jusque-là. Auguste Comte, je le répète, n'est point panthéiste, mais athée. L'humanité pour lui n'est que la somme des individus qui existent actuellement et le souvenir

1. *Catéchisme positiviste*, préface, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 382.

de ceux qui ont existé. Il appelle les premiers l'humanité objective, et les seconds l'humanité subjective. Être compris un jour dans l'humanité subjective ou être appelé à vivre dans la mémoire de nos semblables, telle est la seule immortalité à laquelle nous puissions prétendre, la seule récompense qui soit réservée à nos bonnes œuvres. C'est le cas de s'écrier avec Béranger :

Ah ! bon Dieu ! quel Dieu !
Quel pauvre Dieu, bon Dieu !

Cette religion matérialiste se produit sous les dehors du mysticisme le plus recherché. Elle a un culte public et un culte privé où la plupart des cérémonies et des symboles du christianisme, unis à l'imitation des fêtes révolutionnaires de 1793, sont travestis de la manière la plus bizarre.

Le culte privé du positivisme se compose de deux parties, dont l'une prend le nom de culte personnel et l'autre de culte domestique. La première consiste dans l'adoration des anges gardiens, et la seconde dans les neuf sacrements.

Des anges gardiens dans une religion qui nie formellement l'autre vie, et par suite l'existence des esprits, des âmes immatérielles, des êtres supérieurs à l'homme ! Oui, mais il faut s'entendre. Les anges ne sont qu'un symbole qui rappelle à notre imagination ce qu'il y a de plus pur, de plus beau, de plus noble, en un mot, de plus parfait dans l'univers. Or, ce qu'il y a de plus parfait dans l'univers, c'est l'humanité, et ce qu'il y a de plus parfait dans l'humanité, c'est la femme. « Toute l'existence de l'Être-Suprême, dit

Auguste Comte (n'oublions pas que l'Être-Suprême c'est nous), toute l'existence de l'Être-Suprême étant fondée sur l'amour, qui seul réunit volontairement ses éléments séparables, le sexe affectif constitue naturellement son représentant le plus parfait, en même temps que son principal ministre. Jamais l'art ne pourra figurer dignement l'humanité autrement que sous la forme féminine[1]. » Les femmes, prises en général, sont donc les anges gardiens du genre humain, et celles qui parmi elles ont exercé autrefois ou qui ont encore maintenant le plus d'influence sur notre destinée accomplissent le même rôle et sont investies du même titre pour chacun de nous en particulier.

La mère, l'épouse, la fille, telles sont les divinités nouvelles qui occuperont dans chaque maison le sanctuaire autrefois réservé aux dieux lares, et que les Chinois consacrent encore aujourd'hui aux ancêtres. La première représente le passé, la seconde le présent et la troisième l'avenir. Il importe peu qu'elles soient mortes ou vivantes. Mortes, elles obtiendront un nom, une adoration spirituelle ou *subjective;* et vivantes, une adoration matérielle ou *objective.*

N'allez pas vous imaginer que le culte des anges gardiens, tel que le conçoit Auguste Comte, ne soit qu'une simple figure de rhétorique destinée à nous montrer ce que seront à l'avenir, sous les nobles inspirations de l'athéisme, les sentiments de la famille: non, c'est d'un culte réel et effectif qu'il s'agit ici. Il nous faudra adresser à nos mères, à nos femmes et à nos filles trois prières par jour: la première le matin

1. *Catéchisme positiviste*, p. 184.

en nous levant, la seconde au milieu de la journée, la troisième le soir avant de nous endormir, et ces trois oraisons réunies ne pourront pas durer, montre en main, moins de deux heures[1]. Comme c'est bien le mathématicien qui reparaît sous le manteau du prophète et le pourpoint du troubadour! Ne croyez pas davantage que la prière ne soit qu'un mouvement intérieur de notre âme. A la pensée et au sentiment qui en forment la partie essentielle il faut joindre l'expression. Il n'y a de prière complète, selon l'orthodoxie positiviste, que celle qui traverse les lèvres.

Cependant ne pourra-t-il pas arriver, même quand l'humanité ne croira plus en Dieu et en l'âme immortelle, qu'un fils ait quelque raison de ne pas adorer sa mère, un père sa fille, et, j'irai jusque-là, un mari sa femme? Auguste Comte a prévu ce cas, et il prescrit alors une substitution; mais entendons-nous bien, surtout dans l'intérêt de la morale conjugale, une substitution purement platonique, comme celle qui détrôna Mme Comte en faveur de Mme de Vaux.

J'ajouterai, pour ne laisser prise à aucun soupçon d'inexactitude, qu'Auguste Comte permet aussi aux femmes l'adoration, non pas de leurs pères, mais de leurs fils et de leurs maris. Mais pour peu qu'elles aient de logique, et l'orgueil en a toujours, il est facile de voir qu'elles n'abuseront pas de cette licence. Élevées au rang de ce qu'il y a de plus parfait dans l'humanité et par conséquent dans l'univers, ne trouvent-elles pas en elles-mêmes le seul objet digne de leur vénération et de leur amour? Ne commettraient-

1. *Catéchisme positiviste*, p. 188.

elles pas un sacrilége de descendre de leur autel pour donner leur place à une divinité subalterne? Le culte intérieur se renferme donc nécessairement dans la dévotion à la femme.

Il serait sans intérêt de faire connaître un à un les *neuf sacrements* dont se compose le culte domestique; car les uns, comme je l'ai déjà dit, sont un simple travestissement des sacrements de l'Église; les autres ne sont qu'une dénomination prétentieuse des actes les plus importants et des principales périodes de la vie. Cependant il y en a deux sur lesquels je m'arrêterai quelques instants, parce qu'ils nous offrent un caractère plus original que les autres: je veux parler du mariage et de la cérémonie qui porte le nom d'incorporation.

Le mariage, dans la religion et dans la morale positiviste, est constitué sur les bases les plus sévères. Il ne pourra pas être contracté avant l'âge de vingt-huit ans pour les hommes et de vingt et un ans pour les femmes. Il aura pour unique but « le perfectionnement mutuel des deux sexes, abstraction faite de toute sensualité [1]. » Auguste Comte va jusqu'à se demander s'il n'arrivera pas un jour où, grâce aux progrès de la science, l'espèce ne pourra pas être continuée par le dévouement seul de la femme, sans le concours d'une autre volonté. En attendant cette merveilleuse transformation, les mariages se diviseront en deux classes: les uns que, faute d'une meilleure expression, j'appellerai *actifs*, et les autres platoniques ou *contemplatifs*. Aux premiers ne seront admis que les couples les

1. *Catéchisme positiviste*, p. 276.

plus beaux et les plus vigoureux, afin que la régénération physique de l'homme s'accomplisse en même temps que sa régénération morale. Les derniers demeureront accessibles à tous. Dans les deux cas, le lien conjugal sera indissoluble. La mort même de l'un des époux ne rendra pas à l'autre sa liberté ; les secondes noces seront proscrites comme une sorte d'adultère. On n'admettra la séparation, j'entends la séparation de corps, que dans une circonstance unique : lorsque le mari ou la femme aura été frappé d'une condamnation infamante. Quant à la séparation de biens, il n'en faut pas parler, puisque les femmes n'auront ni dot, ni propriété, ni héritage.

Si le mariage, tel qu'on vient de le définir, est une fausse et inconséquente imitation du spiritualisme chrétien, *l'incorporation* nous offre un souvenir des jours les plus obscurs du paganisme. Le prétendu sacrement que Comte désigne par ce mot, c'est un jugement des morts à la façon de celui des anciens Égyptiens. Lorsqu'un homme vient de mourir, son corps est d'abord déposé dans un cimetière provisoire appelé le *champ civique*. Au bout de sept ans, quand les passions soulevées autour de lui ont eu le temps de se calmer, un tribunal ecclésiastique procède à l'examen de sa vie. Si ce jugement lui est favorable, sa dépouille est transportée du champ civique dans le *bois sacré* qui environne chaque temple de l'humanité, et sa mémoire est admise dans le *paradis subjectif*. Si au contraire le tribunal se prononce contre lui, il est rejeté dans le *désert des réprouvés*, parmi les assassins, les suicidés et les duellistes. Les honneurs de l'incorporation ou du paradis subjectif ne sont pas le privi-

lége exclusif des hommes ; les animaux mêmes dont les services auront mérité notre reconnaissance seront appelés à en jouir. Ici du moins Comte est d'accord avec lui-même ; car si le ciel se confond avec le néant, pourquoi refuserions-nous de le partager avec les bêtes ? Mais alors il ne faut pas tant parler de progrès ; il ne faut pas nous peindre le genre humain accomplissant à travers les siècles un glorieux voyage dont le fétichisme est la première étape et le positivisme la dernière. Le fétichisme et le positivisme seront très-voisins l'un de l'autre.

Le culte public imaginé par Auguste Comte a beaucoup d'analogie avec le culte révolutionnaire de 93. Le symbole par lequel il nous rend visible la déesse Humanité est à peu près le même que celui par lequel on figurait alors la déesse Raison ; c'est un tableau ou une statue représentant une femme de trente ans avec son fils entre les bras. La statue est destinée à décorer le sanctuaire du temple, et le tableau à être porté en procession sous la forme d'une bannière. De même qu'en 93 on célébrait des fêtes en l'honneur de la jeunesse, de la vertu, du patriotisme, du travail, et qu'on brûlait de l'encens devant les bustes de Rousseau et de Voltaire ; de même Auguste Comte a consacré chaque mois de l'année, et chaque semaine, chaque jour du mois, aux institutions, aux sentiments, aux fonctions, aux personnages qui ont été ou qui sont encore, dans son opinion, les plus utiles au genre humain. Cette première imitation lui en a suggéré une autre de la même époque : je veux parler de la réforme radicale du calendrier.

Au ieu de nos douze mois inégaux, l'année positi-

viste en aura treize de vingt-huit jours ou de quatre semaines chacun, auxquels on ajoutera, pour faire le nombre trois cent soixante-cinq, un jour complémentaire. Mis en rapport avec la religion nouvelle, ce calendrier aura un double usage : l'un abstrait, invariable, mais réservé seulement à l'avenir, qui représentera l'humanité dans les conditions générales de son perfectionnement et de son existence ; l'autre concret et d'une application immédiate, mais temporaire, qui rappellera périodiquement à nos hommages tous les grands hommes dont l'histoire a immortalisé le souvenir.

Dans le calendrier abstrait, comme objets de commémoration pour chacun des treize mois, on voit figurer non-seulement ce qui sera toujours digne de notre respect et ce qui existera toujours : le mariage, la paternité, la filiation, la fraternité, la femme ; mais ce qui a disparu et ne doit plus revenir, au moins selon M. Comte : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. On y trouve aussi la consécration des trois classes, sinon des trois castes, dans lesquelles se divisera la société de l'avenir : le sacerdoce, le patriciat et le prolétariat, abaissé jusqu'à la domesticité, laissant une place à la mendicité elle-même. Les jours de la semaine rappelleront les plus importantes de ces institutions, et le dimanche, sous le nom d'*humanidi*, appartiendra naturellement à l'humanité.

Dans le calendrier concret ou historique, les grands hommes se partagent, suivant leur mérite, en trois ordres : à ceux du premier ordre sont consacrés les mois, à ceux du second les semaines ou les cinquante-deux dimanches, à ceux du troisième les autres jours.

Restent un jour complémentaire et le jour additionnel des années bissextiles. Le premier deviendra la fête universelle des morts, et le second, pendant la moitié de la durée d'une génération, servira à flétrir par des grognements, à la manière anglaise, la mémoire de deux hommes qui ont essayé de faire reculer l'humanité. Ces deux *rétrogradateurs*, comme les appelle Auguste Comte, ces deux *réprouvés*, comme il les nomme encore, sont les empereurs Julien et Napoléon Ier.

Je ne relèverai pas les bizarreries et les contradictions de cette liste de grands hommes rédigée par un athée, où l'on rencontre les noms de Pierre l'Ermite, d'Innocent III, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bernard, et où l'on chercherait en vain ceux de Luther, de Calvin, de Rousseau et de Voltaire. Je dirai seulement qu'Auguste Comte, prenant au sérieux sa réforme chronologique, donnait à ses lettres des dates comme celles-ci : « Paris, le 25 Charlemagne 64; Paris, le 20 Guttemberg, ou le 15 Dante 66. » L'ère chrétienne se trouve remplacée ici par 1789.

III

Une des prétentions les plus inexplicables de l'auteur de la *Philosophie positive*, c'est d'avoir voulu fonder non-seulement une religion, mais une théocratie. En effet, sans méconnaître en principe la séparation des deux pouvoirs, c'est au sacerdoce qu'il confie l'autorité suprême, la direction à la fois morale, intellectuelle et politique du genre humain.

Voici d'abord quelle sera l'organisation de ce nouveau clergé chargé de prêcher par toute la terre la bonne nouvelle qu'il n'y a pas de Dieu, qu'il n'y a pas d'âme, qu'il n'y a pas de vie future, que le sacrifice est une nécessité sans mérite ni récompense, et que les honneurs réservés à notre mémoire après la mort pourront être accordés à notre chien et à notre cheval. Il formera une hiérarchie composée de trois degrés, dont le premier sera occupé par les *aspirants*, le second par les *vicaires*, et le troisième par les *prêtres*. Le corps tout entier sera placé sous les ordres d'un chef unique, d'un *grand prêtre de l'humanité*, assisté d'un collége de cardinaux, et qui nommera lui-même son successeur. C'est cette dignité qu'Auguste Comte s'était attribuée dans les dernières années de sa vie. Naturellement, la résidence du nouveau pontife, la ville

sainte, la métropole religieuse du monde, sera Paris, et le Panthéon le premier temple du culte de l'humanité. Dans l'inscription fameuse qui orne le fronton de cet édifice, on ne changera qu'un seul mot : « Aux grands hommes l'*humanité* reconnaissante. »

Le clergé positiviste ne sera point, comme celui du moyen âge, un clergé propriétaire, mais il jouira d'assez bons traitements, que Comte, par une touchante précaution, a voulu fixer lui-même. Il alloue aux simples aspirants 3,000 fr. par année ; 6,000 fr., avec le logement, aux vicaires ; aux prêtres, 12,000 fr., sans compter le logement et les frais de tournée ; enfin 30,000 fr. aux cardinaux ou membres du Sacré-Collége. Seul, le souverain pontife ne me paraît pas rétribué en proportion de son pouvoir et de son rang. Sa liste civile ne s'élèvera pas au-dessus de 60,000 francs. Pauvre Comte ! il ignorait qu'il y a aujourd'hui dans certains magasins de Paris des premiers commis qui en gagnent autant. Il est vrai que dans cette somme ne sont pas compris les frais de représentation.

L'éclat des richesses sera remplacé dans l'Église nouvelle par le prestige de la puissance. Seule, elle exercera ce que nous appelons aujourd'hui les professions libérales et savantes. La culture des lettres, des sciences et des arts sera entièrement remise entre ses mains. Le prêtre sera en même temps poète, artiste, géomètre, astronome, physicien, juge, médecin, comme au temps des pharaons et sous la république des Hébreux. Il aura un droit absolu de vie et de mort sur tous les ouvrages de l'esprit, non-seulement qui paraîtront, mais qui ont paru ; et c'est par un acte anticipé de ce pouvoir chimérique que Comte a réduit au nom-

bre de cent cinquante tous les volumes destinés à faire partie de la *Bibliothèque positiviste*.

A plus forte raison l'Église sera-t-elle maîtresse de l'éducation publique. Après avoir passé sous les ailes de sa mère les quatorze premières années de sa vie, le jeune homme entrera à l'école sacerdotale annexée à chaque temple de l'humanité. Il y apprendra, durant sept ans, les sept sciences dont se compose l'encyclopédie des connaissances humaines. Ce n'est donc que dans sa vingt et unième année qu'il entendra pour la première fois parler de morale. Mais en revanche il aura eu l'avantage d'arriver à la science suprême par les mêmes degrés que l'humanité entière. On en fera successivement un fétichiste, un polythéiste, un monothéiste, et enfin un sectateur du positivisme.

Déjà maître de toutes les forces intellectuelles de la société, le prêtre pénétrera aussi dans la vie privée par le jugement des morts dont j'ai parlé précédemment, et par le droit d'excommunication, qu'il exercera dans l'avenir avec les mêmes effets que dans le passé. Enfin il disposera à son gré de la puissance politique, car cette puissance ne sera pas reconnue tant qu'il ne l'aura pas consacrée, c'est-à-dire tant qu'il ne lui aura pas imprimé, au nom de l'athéisme, le sceau mystérieux du droit divin. C'est lui qui, en cas de mésintelligence, interviendra comme modérateur et comme juge entre les gouvernants et les gouvernés. Il n'y a pas jusqu'aux questions d'héritage et de succession où il n'y ait une place considérable réservée à son influence.

De si nombreuses et de si hautes prérogatives reconnues à l'Église font une loi à Auguste Comte de ne

laisser qu'un rang très-subalterne à l'État. Plein d'admiration pour les doctrines ultramontaines de Joseph de Maistre, il s'efforce d'abaisser la dernière de ces deux puissances autant qu'il a essayé d'exalter la première. Tandis que l'Église représente pour lui la réunion de toutes les forces intellectuelles et morales, l'État n'est à ses yeux qu'une combinaison plus ou moins savante des intérêts matériels. Tandis que l'Église doit embrasser le genre humain, l'État sera d'autant plus parfait qu'il s'étendra sur un territoire et sur une population plus bornés. « Dans l'ordre final, les États occidentaux (destinés à servir de modèle à toute la terre) n'auront pas une étendue supérieure à celle que nous offrent maintenant la Toscane, la Belgique, la Hollande, etc. Une population d'un à trois millions d'habitants, au taux ordinaire de soixante par kilomètre carré, constitue en effet l'extension convenable aux États vraiment libres [1]. » Pour atteindre à la hauteur de cet idéal, la France, instruite par le positivisme de ses devoirs patriotiques, se divisera elle-même en dix-sept républiques, une pour cinq départements; et l'Europe entière, moins la Russie, en comptera soixante. Les colonies n'appartiendront qu'à elles-mêmes ; l'Angleterre renoncera à l'Inde, l'Espagne à Cuba, et nous à notre empire d'Alger. Si ce sacrifice, commandé par l'équité, n'est pas accompli volontairement, Comte fait le vœu qu'il nous soit imposé par la force [2]. On ne peut comprendre d'une manière plus intelligente les intérêts de la civilisation, de l'humanité et de la patrie.

1. *Catéchisme positiviste*, p. 294.
2. *Ibid.*, p. 379.

Tous ces petits États, comme les loges d'une grenade, seront exactement semblables les uns aux autres. Ils comprendront, je ne voudrais pas dire deux castes, parce qu'il n'y a point de place ici pour les priviléges de la naissance, mais deux ordres de citoyens très-inégaux : les patriciens et les prolétaires. Je ne parle pas des prêtres, qui sont citoyens du monde entier et qui obéissent à un souverain universel. Les patriciens, ce seront tous les propriétaires, divisés eux-mêmes par ordre hiérarchique en quatre classes : les banquiers, les commerçants, les fabricants et les agriculteurs. Mais je me hâte d'ajouter que la propriété ne sera point divisée comme elle l'est aujourd'hui. Arrivé à l'âge de soixante ans, désigné pour le *sacrement* de la retraite, tout chef d'une maison de banque, d'une maison de commerce, d'une exploitation industrielle ou agricole, choisit pour son successeur celui qu'il en croit le plus digne, soit qu'il appartienne ou non à sa famille, et c'est à lui qu'il laisse tous ses capitaux avec la tâche de continuer son œuvre. Grâce à cette féodalité d'un nouveau genre, la féodalité du comptoir, le nombre des fabricants ne pourra ni augmenter ni diminuer. D'après les calculs d'Auguste Comte, il n'y aura pour tout l'Occident, c'est-à-dire pour une population de 120 millions d'âmes, que 2,000 banquiers, 100,000 commerçants, 200,000 fabricants et 400,000 agriculteurs. Tout le reste se composera de vils prolétaires. Telle est la destinée que nous promet le positivisme. C'est ainsi qu'il entend ces mots sacramentels qui deviendraient la devise de l'humanité : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but. »

Il est vrai que les patriciens seront obligés de garan-

tir aux prolétaires le vivre, le couvert et les instruments de travail. Indépendamment de la jouissance, je ne dis pas de la propriété, d'un appartement et d'un mobilier proportionnés à ses besoins, chaque ouvrier recevra de ses maîtres deux sortes de salaires : l'un affecté à l'office, c'est-à-dire à la profession elle-même, et qu'on ne pourra lui refuser sous aucun prétexte, l'autre attribué à l'homme et mesuré sur les résultats de son travail quotidien. Le premier lui assurera le nécessaire ; le second lui donnera par surcroît le bien-être, sans que jamais pourtant il puisse le convertir en un patrimoine transmissible à ses enfants.

C'est tout simplement la chimère du droit au travail, ou quelque chose de pis encore, une féodalité d'en bas masquée sous la honte du servage, et qui doit tourner inévitablement à la paresse irrémédiable de l'ouvrier, à la ruine du capitaliste et à la misère de tous les deux. L'ouvrier, dépourvu d'émulation et assuré contre le besoin, sera aussi avare que possible de son travail. Le capitaliste, obligé de subvenir à sa subsistance, même s'il se croise les bras, sera bientôt au bout de ses ressources. La société, privée en même temps de son activité et de ses richesses, périra par la faim et par la guerre civile. Auguste Comte semble lui-même pousser à ce résultat en consacrant à la fois le droit de répression pour les patriciens et le droit de résistance pour les prolétaires. A quoi sert-il d'appeler entre ces deux classes de la société armées l'une contre l'autre la médiation pacifique du sacerdoce ? Un sacerdoce matérialiste et athée, s'il n'était pas la conception la plus chimérique, serait lui-même un agent irrésistible de la dissolution sociale.

Afin que rien ne manque à l'abjection de ce régime, Auguste Comte a imaginé que le souverain pouvoir dans chaque république serait exercé en commun par les trois plus riches banquiers du pays. Les attributions de ce glorieux trumvirat se transmettraient de la même manière que la propriété : je veux dire que chaque triumvir, à l'approche de la mort ou de sa soixantième année, désignera lui-même son successeur; et c'est à ces puissants seigneurs de l'escompte et de la caisse que sera confié le gouvernement fédéral du genre humain.

En se proposant pour but la création d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle religion, d'une nouvelle politique, et surtout d'une société nouvelle, il n'est pas étonnant qu'Auguste Comte ait eu aussi l'ambition de refaire la morale. Depuis le commencement du monde jusqu'à lui, il n'a existé, à ce qu'il nous assure, que deux moralistes : saint Paul et Gall [1]. Le premier, en distinguant l'ordre de la nature de l'ordre de la grâce, a trouvé le fondement subjectif de la science des mœurs; le second lui a donné son fondement objectif, en montrant dans le cerveau deux sortes d'organes : ceux qui sont placés à la partie antérieure et ceux qui occupent la partie postérieure de la tête; les uns affectés aux facultés nobles, et les autres aux penchants animaux. Le fondateur du positivisme se flatte de réunir ces deux systèmes en les perfectionnant, surtout celui de Gall. Grâce à ses institutions religieuses et sociales, les vils penchants seront complétement vaincus par les affections désintéressées. Le précepte

1. *Catéchisme positiviste*, p. 129.

biblique : « Aime ton prochain comme toi-même » paraîtra entaché d'égoïsme ; on dira simplement : « Aime ton prochain, vis pour autrui et pour l'humanité entière, à qui tout appartient. » On pratiquera sans restriction l'*altruisme*, c'est-à-dire une vie de sacrifice et d'abnégation.

Affectation hypocrite ou illusion insensée ! Comment concilier la morale avec le fatalisme qui découle d'une philosophie matérialiste et des hypothèses phrénologiques ? Comment parler de dévouement et de sacrifice quand on dénie à l'homme toute liberté, non-seulement civile et politique, mais naturelle, quand on ne reconnaît pas à l'âme plus d'empire sur ses actions qu'à la pierre lancée dans l'espace sur le mouvement qui l'emporte vers le centre de la terre [1] ? Comment parler de devoir quand on supprime toute idée de l'absolu, et qu'on prétend bannir de la langue et des institutions sociales jusqu'au nom du droit ? « La notion de droit, dit Auguste Comte, doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique. » — « Tout droit humain est absurde autant qu'immoral [2]. »

Il y a des erreurs fécondes, comme celles de Hobbes et de Spinoza, parce qu'elles excitent l'esprit humain à se rendre un compte plus sévère de ses nobles facultés et à couvrir d'une armure plus forte les principes qui le soutiennent et qui le guident. Le système d'Auguste Comte n'est pas du nombre de ces erreurs. Enfanté par l'orgueil autant que par la méditation, personnel et nullement original, il a disparu avec

1. *Catéchisme positiviste*, p. 105 et 106.
2. *Ibid.*, p. 289 et 290.

l'homme. La petite église de la rue Monsieur-le-Prince est aujourd'hui dispersée. Sur la tombe même de son prophète elle s'est divisée en deux camps : les hérétiques, qui n'admettent que la philosophie du maître, et les orthodoxes, qui confessent sa religion. De cette longue et stérile agitation on pourra cependant tirer deux enseignements : l'un, c'est que le matérialisme est nécessairement rétrograde, et que sous prétexte de progrès et de perfectionnement il ne peut donner qu'une dégradante servitude ; l'autre, c'est qu'un esprit mathématique et positif ne veut pas dire un esprit droit, et que rien n'empêche l'esprit positif de se confondre avec l'utopie.

IX

SUITE D'AUGUSTE COMTE

LA SCIENCE N'EST NI POSITIVISTE NI ATHÉE

Bien des gens s'imaginent qu'un changement radidal s'est accompli depuis quelques années dans les rapports de la philosophie et de la science ; que la science tend à se substituer de plus en plus à la philosophie, et que la philosophie, surtout la métaphysique, plus spécialement la métaphysique spiritualiste, devenue inconciliable avec le but, la méthode et les résultats de la science contemporaine, ne conserve plus qu'une autorité mourante sur quelques esprits attardés, dont le nombre diminue et dont l'isolement s'accroît tous les jours. Cette opinion, malgré l'obstination et la superbe confiance avec lesquelles elle est défendue, est complétement dénuée de fondement. La philosophie est la recherche de la première cause et de la fin dernière des existences, de celle au moins que nous connaissons le

mieux et qui nous intéresse le plus directement, c'est-à-dire de la nôtre. Elle s'attache aux principes et aux lois qui, dominant toutes les autres et se suffisant à eux-mêmes, sont qualifiés d'absolus. La science, au contraire, ne s'occupe que des faits et de leurs lois immédiates, de leurs causes relatives et particulières, des rapports qui les unissent ou les séparent, de l'ordre qu'ils gardent entre eux, soit dans le temps, soit dans l'espace. Quelle opposition, quelle incompatibilité peut-il exister entre deux ordres d'opérations intellectuelles aussi complétement différentes ? Loin de se contredire, ils s'éclairent et se complètent mutuellement; et cela est si vrai, que toutes les sciences sont sorties les unes après les autres du sein de la philosophie, et que les plus grands génies philosophiques, ou, pour donner encore plus de précision à ma pensée, les plus grands génies métaphysiques, Aristote, Descartes, Leibnitz, sont précisément ceux à qui la science est redevable de ses plus merveilleuses et plus fécondes inventions. Contentons-nous de citer l'histoire naturelle et l'anatomie comparée, l'algèbre appliquée à la géométrie et le calcul infinitésimal. Pour substituer à cet accord aussi vieux que le monde l'antagonisme qu'on suppose, il faudrait changer à la fois la nature des choses et celle de la raison.

Ce n'est pas entre la philosophie et la science que la guerre est déclarée, mais entre la philosophie spiritualiste et l'empirisme; entre la doctrine qui démontre l'existence de Dieu, de l'âme, de la liberté, du droit, du devoir, qui croit à la vérité, à l'autorité de la raison, à la lumière de l'évidence, à la puissance de la logique, et celle qui, refusant à l'intelligence humaine

la faculté de rien savoir de la nature et de l'essence des choses ou d'atteindre en quoi que ce soit à la vérité absolue, ne reconnaît que des faits et des lois, des phénomènes et des rapports, de simples apparences groupées dans un certain ordre, des changements enchaînés suivant certaines séries, sans que nous puissions dire s'ils ont une substance, une cause, un but, une raison d'être, sans que nous y puissions apercevoir une trace de volonté ou d'intelligence. Or, la guerre qui existe entre ces deux doctrines ne date pas d'hier, et c'est en vain qu'on cherche à nous la présenter comme une ère nouvelle dans l'histoire de l'esprit humain. Elle remonte aux premiers âges de la philosophie grecque ; on la retrouve à toutes les époques de la philosophie moderne ; comment serait-elle restée étrangère à notre temps? Seulement l'une des parties belligérantes a changé de nom : l'empirisme s'appelle aujourd'hui le positivisme. C'est une appréciation vraie ou fausse, mais une appréciation qui est dans les droits de la critique, et contre laquelle, je l'espère, personne ne réclamera la parole, comme s'il s'agissait d'une accusation personnelle.

Quoique venu assez longtemps après la *Critique de la raison pure*, dans laquelle, avec un sentiment plus profond du problème de la connaissance, il aurait pu trouver un auxiliaire puissant, le positivisme ne se distingue de l'empirisme suranné et décrié qu'en un point. Il veut que sa cause soit la même que celle de la science, et de toutes les sciences il a essayé de former une vaste synthèse qui embrasse par ordre hiérarchique tous les phénomènes et toutes les lois, ceux qui se rapportent à l'homme et à la société, comme

ceux qui appartiennent à l'univers. Mais cette identification du positivisme et de la science est une prétention absolument insoutenable. Sans contester l'érudition et le talent de tel ou tel adepte de la philosophie positive, on n'aperçoit nulle part l'influence féconde que ce système aurait exercée sur le progrès des connaissances humaines. On chercherait en vain les découvertes qui sont dues incontestablement à sa méthode, à son point de vue, à ses principes, c'est-à-dire à la négation de tous les principes. C'est en effet à une négation formelle, c'est à l'athéisme et au matérialisme qu'aboutit la prétendue réserve de l'école positiviste. Elle professe le matérialisme quand elle affirme, sans en fournir la moindre preuve, que la pensée, la volonté, le sentiment, en un mot, toutes les facultés morales et intellectuelles qui font de l'homme un monde à part au milieu de l'océan des êtres, ne sont pas autre chose que des facultés *cérébrales*. Elle professe l'athéisme quand elle refuse à ses partisans le droit de reconnaître, même à titre d'inconnu, une cause première des choses, ou lorsque, effaçant de la nature toute trace de dessein, de combinaison intelligente, de volonté prévoyante, elle substitue à l'idée si impérieuse et si claire des causes finales le principe arbitraire et inintelligible des conditions d'existence. D'ailleurs, l'athéisme n'a-t-il pas été érigé en religion par le fondateur de la philosophie positive? C'est à tort que sur ce point quelques-uns des disciples ont abandonné le maître. M. Comte était parfaitement conséquent. Puisque, parmi les facultés *cérébrales* de l'homme, il y en a une qui est le siége du sentiment religieux et qui a besoin d'un culte pour s'exercer, ce culte ne pouvant

s'adresser à Dieu, qui n'existe pas, ou, ce qui est la même chose, dont l'existence est pour nous un insoluble problème, il est juste que l'homme se l'adresse à lui-même; car, par la lumière de la science et la puissance de l'industrie, l'homme a pris la place de Dieu dans la société et dans l'univers.

Maintenant, puisque l'école positiviste a l'orgueil de s'identifier avec la science et qu'une certaine partie du public est disposée à la prendre au mot, est-il vrai que la science ne nous offre plus que des conclusions matérialistes ou athées? Nous ne parlons, bien entendu, que des sciences mathématiques, physiques et naturelles; car pour celles qui s'occupent de l'homme moral et intellectuel, l'histoire, la politique, le droit naturel, la jurisprudence, l'économie politique, la psychologie, la morale, il est clair qu'elles n'ont eu et n'auront jamais rien à démêler ni avec la *biologie* ni avec la *sociologie* de MM. Littré et Comte. Eh bien! les sciences physiques, mathématiques et naturelles, parlant par l'organe de leurs plus illustres représentants, ne sont pas plus favorables que les sciences morales et politiques, ou que la philosophie elle-même, soit aux procédés, soit aux résultats du positivisme. Un des plus grands mathématiciens de ces derniers temps, Augustin Cauchy, était profondément religieux, et, à l'exemple de Pascal, de Fermat, de Newton, de Roberval, d'Euler, surtout de Leibnitz, qui appelait Dieu l'éternel géomètre, il ne voyait rien d'incompatible entre la science et sa foi. Le même jugement s'applique à M. Biot, si renommé à la fois comme physicien, comme géomètre, comme astronome, et à M. Ampère, dont on vient tout récemment de publier les œuvres

philosophiques, tout imprégnées de spiritualisme [1]. Lorsque, il y a quelques années, une sorte de révolution, dont je ne veux point d'ailleurs prendre la défense, s'est accomplie dans notre système universitaire, j'ai entendu un mathématicien et un chimiste dont les noms, célèbres entre tous, se présenteront tout seuls à la pensée, soutenir que les sciences sont encore le moyen le plus sûr d'élever l'esprit de l'homme à la connaissance de Dieu. Dans le domaine de l'histoire naturelle, Cuvier et M. Flourens, en défendant contre Geoffroy Saint-Hilaire et M. Darwin la fixité des espèces, ont fait passer à l'état d'une vérité d'expérience les plans préconçus, les desseins immuables de l'Auteur de la nature. Enfin, en forçant dans ses derniers retranchements la théorie de la génération spontanée, déjà fortement entamée et comme chassée de place en place par Redi, Swammerdam, Malpighi, Réaumur, Van Beneden, Balbiani, M. Pasteur a mis définitivement le Créateur à la place des propriétés aveugles de la matière.

Dans cette lutte de la raison contre l'esprit de chimère et du véritable progrès contre des préjugés malsains, la place de M. Chevreul était marquée depuis longtemps. Une vie octogénaire, consacrée tout entière à la science et illustrée par d'importantes découvertes ; des travaux qui, selon le témoignage de M. Dumas, ont servi de modèle à tous les chimistes et ont valu à l'industrie des centaines de millions ; la création d'une nouvelle branche des connaissances physiques appelée à exercer une influence considérable, non-seulement

1. *Philosophie des deux Ampère*, publiée par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8°, chez Didier.

sur l'industrie, mais sur les arts, la science des couleurs; des études approfondies sur l'histoire aussi bien que sur l'état actuel de la physique, de la chimie et de l'histoire naturelle, lui donnaient le droit de soutenir que les recherches scientifiques, loin de conduire à une négation déclarée ou à une élimination plus ou moins timide de l'existence de Dieu, en fournissent au contraire la plus éclatante démonstration. C'est ce qu'il a fait avec une autorité incontestable et une rare abondance d'arguments, d'arguments qui sont des faits, dans le volume qu'il vient de publier [1].

Si quelqu'un s'étonne que de telles questions aient pu être agitées dans une *Histoire des Connaissances chimiques*, nous répondrons que la chimie, selon M. Chevreul, n'est pas une science isolée, elle comprend la matière en général et les corps en particulier, non-seulement les corps bruts, mais les êtres organisés et vivants, c'est-à-dire les animaux et les plantes, puisqu'elle veut savoir comment est constituée la matière de ces êtres. De là des rapports nécessaires entre la chimie et les autres sciences d'observation; de là l'obligation de se rendre compte des conditions qui leur sont communes ou de se faire une idée exacte de la méthode expérimentale.

Un premier point sur lequel M. Chevreul insiste avec beaucoup de force, et qui est en effet de très-grande conséquence pour la manière dont on comprendra la science elle-même, c'est la différence qui existe entre la méthode expérimentale et la méthode empi-

1. *Histoire des connaissances chimiques*, t. I, un vol. in-8°. Paris, 1866.

rique, ou celle, de quelque manière qu'on la qualifie, que préconise exclusivement l'école positiviste. Parmi les philosophes, d'ailleurs en très-petit nombre et profondément divisés, dont cette école se compose, il est reçu que rien n'est plus contraire à l'esprit scientifique, à la recherche et à la découverte de la vérité, que l'usage de l'abstraction. Ils semblent croire, une fois qu'on s'est placé dans la position la plus favorable pour les apercevoir, qu'il n'y ait qu'à laisser les faits se peindre dans le cerveau, comme les images sur la plaque du daguerréotype, et que la connaissance est d'autant plus parfaite que l'esprit, je me trompe, que les *facultés cérébrales* y jouent un moindre rôle. Aller au delà des faits et de la situation respective qu'ils gardent entre eux, c'est sortir de la science proprement dite, de la science positive, pour se perdre dans la métaphysique ou dans la théologie; c'est quitter le terrain solide de l'observation et de l'expérience pour entrer dans le pays des chimères.

M. Chevreul est d'un avis contraire. Il pense que l'abstraction est un élément nécessaire de la connaissance, par conséquent de la science et de la vraie méthode. L'abstrait, selon lui, n'existe pas moins que le concret, le général pas moins que le particulier. Toute propriété est représentée dans notre esprit par une idée générale, par une idée abstraite. Or, si vous supprimez les propriétés, nous ne savons plus rien des choses, nous ne sommes plus en état de concevoir plusieurs sortes de matières ni de distinguer un corps d'un autre corps [1]. Mais que parlons-nous de pro-

1. *Histoire des connaissances chimiques*, p. 15 et 286 à 293.

priétés? Les faits eux-mêmes ne sont pas autre chose que des abstractions, car, pour les connaître exactement, il faut, par un acte libre de notre esprit, les détacher un à un d'un groupe dont ils font partie. C'est pour justifier cette proposition que M. Chevreul, dix ans avant la publication de son *Histoire des Connaissances chimiques*, a fait paraître ses *Lettres à M. Villemain*[1].

La science a besoin, non-seulement de l'abstraction, mais de l'hypothèse, cet autre épouvantail de la philosophie positive, cet autre objet de sa réprobation. « Il n'existe pas, dit M. Chevreul avec la double autorité du bon sens et de l'expérience, il n'existe pas de science qualifiée d'expérimentale qui se compose uniquement de propositions démontrées; toutes se trouvent dans la nécessité de recourir à des hypothèses qui ne sont que des probabilités propres à lier entre elles les propositions dont l'exactitude est susceptible d'être démontrée...

« C'est cette nécessité qui a conduit à imaginer les agents qu'on a nommés *fluides impondérables*, à savoir: la lumière, le calorique, le fluide électrique et le fluide magnétique, pour représenter la cause des phénomènes de lumière, de chaleur, d'électricité et de magnétisme[2]. »

Et pourquoi les hypothèses sont-elles nécessaires à la science? Parce qu'elles nous mettent sur la voie de la vérité, en nous forçant à la chercher d'après un plan,

1. *Lettres adressées à M. Villemain sur la méthode en général et sur la définition du mot* fait. Paris, 1856, chez Garnier frères.
2. *Histoire des connaissances chimiques*, p. 27.

d'après certaines règles, ou à la lumière de certaines idées qui seules ont la vertu de donner un sens à l'expérience, de mettre l'ordre dans les faits, et qui existent dans notre esprit indépendamment des faits, avant que l'expérience ait subi leur empire. Supprimez, par exemple, l'idée de cause ou l'idée de temps, l'idée d'espace avec tous les rapports qui en dépendent, vous ne saurez plus ni ce que vous voulez, ni ce que vous cherchez, ni ce qui distingue le savoir de l'ignorance. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de science, même de science expérimentale, sans principes préétablis dans l'intelligence et que l'intelligence transporte irrésistiblement à la nature des choses. Toute investigation qui prétend se passer de tels principes ou qui les nie aboutit nécessairement au chaos.

On en trouvera une preuve entre mille, mais une preuve particulièrement intéressante, dans le débat qui s'est élevé entre les naturalistes sur l'origine et la durée des espèces. Chacune des espèces dont se compose la nature vivante, soit le règne animal, soit le règne végétal, correspond nécessairement à une idée, à un dessein, à un plan préconçu d'après lequel elle a été formée et dont chaque individu nous offre une réalisation plus ou moins complète. Ce plan, ce type idéal, toujours le même au milieu de la succession et de la diversité infinie des êtres particuliers, où peut-il exister, sinon dans une intelligence qui a présidé à la génération et à laquelle appartient le gouvernement des choses? Car, sans remonter jusqu'à Platon, dont le nom ferait sourire la plupart de nos lecteurs, quoique peu d'entre eux, j'en suis sûr, aient lu ses œuvres, même dans la traduction de M. Cousin, il sera permis

de dire avec Voltaire et avec Bayle que l'organisation des animaux est un ouvrage « dont la cause doit avoir beaucoup d'esprit. » Ceux qui ont décidé que l'esprit, que l'intelligence est absolument inutile à la naissance et à la conservation de l'univers, ceux-là nient la distinction essentielle, c'est-à-dire la fixité, ou, ce qui revient au même, l'existence des espèces. Ils ne reconnaissent dans la nature que des organisations mobiles qui, dérivées de quelques souches primitives disparues depuis longtemps, et même d'une souche unique, ne cessent de se mêler et de se transformer de manière à confondre toutes les limites actuellement tracées entre elles. L'unité de composition de M. Geoffroy Saint-Hilaire et la théorie de M. Darwin ne sont au fond qu'un même système ; car entre celui qui prétend qu'il n'y a aucun plan déterminé, aucune organisation stable dans la nature, et celui qui affirme que les organisations les plus diverses, les plus dissemblables, les plus opposées même, répondent à un même plan ou se ramènent à un type identique, il n'y a qu'une différence de langage. L'un et l'autre mettent le chaos et les ténèbres à la place de l'ordre et de la lumière. L'un et l'autre, en substituant arbitrairement des métamorphoses fugitives, des phénomènes sans durée aux formes invariables de la nature, rendent la science impossible ; car, ainsi que l'a dit avec un profond bon sens l'auteur de l'*Histoire des Animaux*, il n'y a pas de science du particulier, toute science repose nécessairement sur des idées générales. Au reste, la doctrine de la transformation des espèces, loin d'être un effet de la loi du progrès, comme le soutiennent ses derniers défenseurs, n'est qu'un pas rétrograde, un retour

à l'hypothèse produite par de Maillet au commencement du dernier siècle.

Mais, ancienne ou récente, par qui cette manière de voir est-elle repoussée aujourd'hui? Est-ce par des métaphysiciens ou des théologiens? Non, c'est par des naturalistes tels que Cuvier et M. Flourens, c'est par un savant tel que M. Chevreul; et, comme on peut s'y attendre, les motifs sur lesquels repose leur arrêt de condamnation, ce ne sont point des raisonnements abstraits, mais des faits constatés par la plus sévère et la plus patiente investigation. On a remarqué que les animaux, tels que les décrivait Aristote il y a deux mille deux cents ans, sont dans toutes les parties de leur organisation et dans toutes les conditions de leur vie, dans tous les traits qui nous peignent leurs mœurs, exactement semblables à ceux qu'observent les naturalistes de nos jours. On a recueilli dans les tombeaux et dans les temples de la vieille Égypte des momies d'animaux de plusieurs espèces, et, bien qu'ils remontassent, d'après les calculs les plus probables, à trois, à quatre et même à cinq mille ans, rien ne les distinguait de ceux qui vivent sous nos yeux[1]. Comment concilier cette stabilité des espèces vivantes avec la théorie selon laquelle des gradations insensibles les font passer sans interruption de l'une à l'autre? Une transformation continue, dont, au bout de trente, quarante et cinquante siècles, l'œil le plus exercé n'aperçoit pas le moindre vestige, est certainement chimérique. Si irrécusable que soit cette preuve, en voici d'autres plus directes. Personne n'a jamais nié que les

1. Cuvier, *Discours sur les révolutions de la surface du globe.*

espèces ne soient variables jusqu'à un certain point, c'est-à-dire qu'elles n'admettent un grand nombre de races, dont plusieurs, quand il s'agit des animaux et des plantes, sont l'œuvre de l'homme. Mais on n'a jamais vu une espèce se transformer dans une autre, car le caractère propre, le signe matériel et distinctif d'une espèce, c'est que la chaîne des générations ou la fécondité n'est continue que dans son sein. Entre des individus appartenant à des espèces différentes, pourvu qu'ils soient compris dans le même genre, la fécondité peut s'étendre jusqu'à certaines limites, jusqu'à deux ou trois générations successives; mais, ces limites une fois atteintes, les types originels, les espèces primitives reparaissent. Cette règle, constatée par des expériences précises pratiquées pendant plus de vingt ans au Jardin-des-Plantes, s'applique au règne végétal comme au règne animal. Il n'y a pas jusqu'aux variétés produites par l'éducation ou l'industrie de l'homme qui ne disparaissent spontanément dès que les êtres ainsi opprimés ont retrouvé leur liberté naturelle. On ne tarde pas, selon les expressions d'un savant naturaliste, à voir les espèces domestiques remonter vers les espèces sauvages, qui en sont la souche [1].

La fixité ou la distinction éternelle des espèces, que M. Flourens, d'accord avec M. Chevreul, appelle justement « le plus grand fait de l'histoire naturelle, la plus grande merveille et le plus grand mystère de la nature [2], » a pour conséquence nécessaire de rendre

1. M. Roulin, cité par M. Flourens dans son *Examen du livre de M. Darwin*, p. 61-63.
2. *Examen du livre de M. Darwin*, p. 91 et 98.

absolument inadmissible l'hypothèse de la génération spontanée. Aussi la voit-on, refoulée dans des limites de plus en plus étroites, de plus en plus inaccessibles à l'observation, se retirer peu à peu, comme un ennemi vaincu, de toutes les parties de l'histoire naturelle. Quand on se fut bien convaincu, malgré le témoignage de quelques anciens, que les degrés supérieurs de l'échelle animale n'en offraient aucun exemple, on se contenta de citer les insectes et les vers engendrés, disait-on, par la fermentation et la décomposition de certaines substances. L'expérience fit justice de cette erreur. On se rabattit alors sur les vers parasites. D'où viendraient ces êtres étranges dont le nom seul indique l'absence des conditions de la génération ordinaire, s'ils ne naissaient pas spontanément d'une corruption intérieure des grands animaux? Les curieuses observations de M. Van Beneden dissipèrent cette illusion. D'autres expériences ont établi, il n'y a pas longtemps, que les infusoires mêmes ne font pas exception à la loi commune. Réfugiée dans la région la plus basse de l'organisation et de la vie, la génération spontanée vient d'en être expulsée encore par des recherches toutes récentes. L'analogie seule suffirait pour nous convaincre que la vérité est du côté de M. Pasteur.

Ce qui donne à penser autant que la constitution et la génération des êtres, c'est la force mystérieuse qui assure leur existence, c'est l'instinct qui veille à la conservation des individus et à la perpétuité des espèces. L'insecte, comme le remarque M. Chevreul, n'a jamais vu ni son père ni sa mère. Le travail souvent merveilleux qu'il accomplit n'est donc pas le fruit

de l'imitation, laquelle d'ailleurs suppose un modèle. Qu'est-ce qui le lui a appris? Sans doute le principe des conditions d'existence, en raison duquel chaque existence produit naturellement ce qui lui est nécessaire. Oui; mais quelle nécessité y a-t-il pour un animal d'être de telle espèce plutôt que d'une autre, et de faire avec une précision mathématique, sans l'avoir jamais appris et sans en avoir conscience, tout ce qu'exige sa fin particulière? Car, on a beau dire, tout être a sa fin, tout être tend au moins à se conserver et à ne pas souffrir. Si l'on prétend que cette harmonie préétablie entre les actes et le but proposé, entre les moyens et la fin, réside dans la constitution ou du cerveau ou des nerfs, je répondrai qu'il a fallu quelqu'un de beaucoup d'esprit pour arranger les cerveaux de cette façon. Qu'est-ce donc si nous nous élevons de l'animal à l'homme, de l'instinct à la raison et à la liberté, des appétits de la brute au sentiment du devoir et du droit, à l'amour du beau, du juste, du saint, à l'idée et à la soif de l'infini? Quoi! parce qu'il vous plaît de supposer que la liberté morale est nécessaire au monde physique, ou que les plus sublimes facultés de l'âme sont indispensables à la conservation du corps, ces facultés se trouveraient là à point nommé, sans que personne les eût produites, et ce qui m'élève de toute la distance du ciel à la terre au-dessus des phénomènes du monde matériel ne serait que la propriété d'une vile matière! Allez! malgré vous, le spirituel, l'absolu, le divin, la cause invisible et intelligente de tous les êtres vous pénètre et vous soulève. Les expressions mêmes dont vous vous servez déposent contre vous. Principe des conditions d'existence, élection

naturelle, concurrence vitale, autant de formules arbitraires et vides de sens, qui signifient simplement que votre parti est pris ; elles ressemblent aux deux poings que se pose sur les oreilles et sur les yeux un homme décidé à ne pas voir et à ne pas entendre.

X

L'IDÉE DE DIEU

ET L'ATHÉISME CONTEMPORAIN[1]

Ce n'est point d'aujourd'hui que les vérités les plus nécessaires à la conscience humaine, l'existence de Dieu, celle de l'âme et de la liberté, celle de la loi morale, sont attaquées par une foule d'adversaires plus ou moins redoutables. Mais à aucune époque ils n'ont parlé un langage aussi altier, aussi impérieux, aussi méprisant que celui qu'ils tiennent au milieu de nous depuis quelques années. On dirait des vainqueurs tellement sûrs de leur triomphe qu'il ne leur reste plus qu'à dicter des lois à ceux qu'ils ont subjugés. Tant pis pour celui qui se figure être en état de leur tenir tête! Un regard de pitié ou de mépris est la seule réponse qui convienne à cette prétention. Voilà pourquoi le

1. *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, par E. Caro; un volume in-8°.

dédain a sa place nécessaire parmi leurs moyens de réplique. S'ils ne jettent pas, comme Auguste Comte, le nom d'esclave à la face de quiconque ose encore faire profession de croire en Dieu, ils ont une autre façon de le faire rougir de lui-même et de l'abaisser sous le poids de leur supériorité.

Ils lui reprochent d'être resté à l'arrière-garde ou parmi les *parties simples* de l'humanité; ils sourient de sa naïveté et de son ignorance; ils le représentent à ses propres yeux comme un Epiménide qui, après avoir dormi pendant la durée de plusieurs générations, se réveillerait étranger aux idées, aux connaissances, à l'esprit des temps nouveaux, et n'offrirait plus qu'un fantôme du passé au milieu d'un monde resplendissant de vie et de jeunesse. A les entendre, toutes les sciences, désormais réunies dans un même concert, celles qui explorent la nature et cellés qui se rapportent à l'homme, la physique, la chimie, l'histoire naturelle, la physiologie aussi bien que la logique, l'histoire, l'archéologie, l'étude comparée des langues, toutes sans exception proclament le néant du monde spirituel, le néant de toute chose qui ne se ramène pas à un fait visible ou palpable, le néant de toute existence qui ne rentre pas directement ou indirectement dans celle des corps.

Qu'il vous arrive, en les écoutant, de prononcer les mots d'athéisme et de matérialisme, les étroites limites de votre horizon et la bassesse de vos pensées n'en seront que mieux établies pour eux. Ils vous montreront que vous n'êtes qu'un idolâtre, le sectateur crédule d'un vulgaire anthropomorphisme, tandis qu'eux ont reconnu le Dieu véritable, le seul qui soit digne des

hommages du genre humain, l'infini incompréhensible ou l'éternel idéal. Ils vous apprendront que le bien est un des aspects sous lesquels se présente à notre esprit ce type divin, et qu'il y a beaucoup plus de vertu, de désintéressement à y conformer ses actions lorsqu'on n'attend plus rien au delà de cette vie, que quand on s'attribue le don de l'immortalité. Peu s'en faut qu'ils ne soutiennent que c'est une grossièreté, presque un blasphème contre la religion des esprits supérieurs, que d'imposer à l'âme et à Dieu l'attribut vulgaire de l'existence.

Se tenir sur la défensive avec ces fiers conquérants, si dégoûtés des vieux arguments et des vieilles doctrines, c'était s'avouer vaincu, c'était accepter, aux yeux de leurs admirateurs, le tort irrémissible de n'être au courant ni des procédés, ni des découvertes de la science contemporaine, et particulièrement de cette science universelle, de cette alchimie moderne qui s'appelle la critique. Non, il fallait leur livrer bataille sur leur propre terrain et les frapper, s'il était possible, avec leurs propres armes; il fallait oser scruter les mystères de cette science ineffable, de cette critique souveraine, de cette formidable dialectique au nom de laquelle on prononçait la déchéance non-seulement des croyances les plus universelles et qui semblaient jusqu'alors les plus indestructibles, mais des principes mêmes de notre intelligence, des idées dans lesquelles on était accoutumé à voir le fond et l'essence de la raison. C'est ce qu'a fait M. Caro, avec un rare talent, avec une vigueur de style et de pensée, avec une finesse d'analyse, avec une chaleur de conviction et tout à la fois avec une courtoisie, une élégance, quelquefois une

grâce de formes qui, même après la clôture du débat, s'il doit bientôt finir, conserveront tout leur prix, et assigneront à ce volume un rang très-élevé parmi les productions philosophiques de notre temps.

La foi en Dieu est tellement essentielle à la raison humaine que pour renoncer à l'une on est forcé en quelque sorte de renoncer à l'autre, en la dépouillant de toute autorité et de toute valeur, en l'enfermant dans un cercle de contradictions fatales ou d'apparences sans réalité. Cette condition est acceptée également, sous une forme ou sous une autre, par tous les systèmes, positivisme, panthéisme, naturalisme, critique pure, qui, n'ayant rien de commun qu'une pensée de destruction, ont résolu de recommencer l'œuvre du dix-huitième siècle. L'un pense qu'il n'y a pour nous que des phénomènes et des lois, que les apparences sous lesquelles les choses se présentent à notre esprit et l'ordre qui règne dans ces apparences, mais que le fond réel ou la substance des êtres se dérobe à toutes nos facultés. L'autre soutient que l'apparence et la réalité, l'existence et la pensée, l'être et le non-être, qui, après tout, ne pourraient se concevoir s'ils n'existaient au moins dans notre esprit, ne sont qu'une seule et même chose, et que le fond commun de toutes ces antithèses est la vérité même, la vérité souveraine et absolue ; que la vérité admet toutes les contradictions, parce qu'elle absorbe tous les termes contradictoires, et qu'en les absorbant elle les détruit : elle n'est jamais faite, elle devient toujours. D'après un troisième, vérité, erreur, ne sont que des termes relatifs ; ce qui est erreur aujourd'hui sera vérité demain ou l'était hier. De même qu'il n'y a dans la nature que des phéno-

mènes dont le mouvement perpétuel ne laisse rien subsister de durable, il n'y a dans la pensée de l'homme que des opinions qui se suivent dans un certain ordre, et qui ne possèdent ni plus ni moins de droits les unes que les autres au respect de la science. Tous sont également fiers de ces propositions, qui ne sont en définitive que la répudiation de la raison, la destruction de toute logique, la suppression de toute différence entre le vrai et le faux; tous les présentent comme le dernier effort et le résultat le plus hardi, le plus original de la pensée moderne. M. Caro leur enlève sans pitié ce sujet d'orgueil; il croirait faire trop d'honneur à ces différentes doctrines en les considérant comme des filles, même comme des filles dégénérées, de la funeste mais originale et profonde philosophie de Hégel. Il ne voit pas non plus, en dépit de quelques emprunts importants, qu'il y ait lieu de les rattacher au système de Kant, parce que si l'auteur de la *Critique de la raison pure* a abaissé la métaphysique, c'est pour fournir une base d'autant plus solide à la morale, et pour rentrer par la morale dans la croyance en Dieu. C'est dans les sophistes les plus décriés de la Grèce, un Protagoras, un Gorgias, qu'il nous montre leurs premiers et véritables ancêtres. Celui qui a dit : « L'homme est la mesure de toutes choses, » a été le fondateur de cette dialectique sublime qui, enfermant l'homme dans sa propre conscience comme dans une prison infranchissable, ne lui laisse que l'alternative ou de nier toute vérité et toute divinité, ou de faire son Dieu de lui-même.

Une autre prétention des systèmes dont nous parlons, c'est d'être d'accord avec les méthodes les plus accréditées et les découvertes les plus récentes des sciences

naturelles. M. Caro ne leur abandonne pas plus cet avantage que celui de la nouveauté et de l'originalité. Pour que les sciences naturelles pussent jamais devenir un argument contre l'existence de Dieu ; pour que la nature elle-même, si l'on veut me permettre cette hardiesse de langage, pût élever la voix contre son auteur, il faudrait qu'on n'y aperçût aucune trace d'intention et d'intelligence, qu'une nécessité purement physique nous pût rendre compte de toutes ses œuvres, et que les causes finales, reléguées parmi les fictions de la mythologie, fussent absolument de trop dans ces explications. Or, c'est à quoi jusqu'ici l'on n'a pas encore pu réussir. En vain nous dira-t-on que les oiseaux volent parce qu'ils ont des ailes, et que c'est un préjugé de croire qu'ils ont reçu des ailes pour voler. Le sens commun soutiendra le contraire, et les savants les plus illustres, les Newton, les Cuvier, les Biot, parleront comme le sens commun. On a fait grand bruit d'un livre récent, celui de Darwin, sur l'origine des espèces, où toutes les formes de la nature vivante, présentées comme des phénomènes essentiellement variables, sont expliquées par les seules forces de la matière organisée, par ses luttes et ses affinités naturelles, sans l'intervention d'aucun plan général, d'aucun dessein préconçu. Mais, sans compter qu'elle s'arrête devant le problème le plus difficile de la philosophie de l'histoire naturelle, l'apparition de la vie au sein de l'Univers, la théorie de Darwin soulève contre elle les résultats les plus incontestables de la science, dont elle invoque le nom et l'autorité [1].

1. Voyez les articles publiés par M. Flourens dans le *Journal des Sa-*

Toutes les autres hypothèses qui, depuis le commencement du dix-huitième siècle jusqu'à ces dernières années, ont été imaginées dans l'intention de chasser Dieu de la nature, nous ramènent complétement à l'enfance de l'esprit humain, aux cosmogonies de Démocrite et de Xénophane, aux combinaisons fortuites d'Épicure. Ce n'est pas la peine de tant médire de la philosophie pour répéter ses premiers bégaiements.

Si M. Caro est dans la vérité et dans la justice quand il ôte à ses adversaires l'appui et en quelque sorte la complicité de la science, la vérité et la justice ne sont pas moins pour lui quand il refuse à ses adversaires le droit de se parer du prestige de la religion et de faire étalage de leurs sentiments religieux, que dis-je? de leur penchant pour le mysticisme, sous prétexte qu'ils ont gardé dans leur cœur le culte de l'idéal, que tout ce qui ennoblit l'existence de l'homme et atteste sa grandeur, la poésie, l'art, la vertu, l'héroïsme, est pour eux un objet d'amour et de respect, une source d'émotions ineffables. Alors même que ces sentiments n'auraient rien d'incompatible avec une doctrine qui efface toutes les différences, accepte tous les contraires, supprime toute fixité et toute durée soit dans les idées, soit dans les choses, afin de les ramener les unes et les autres à un *éternel devenir*, M. Caro démontre dans un noble langage qu'ils ne sauraient cependant prendre la place de la religion.

« Que la poésie, dit-il [1], que l'art, que la morale nous désintéressent de nous-mêmes, nous arrachent

vants et réunis dans un volume qui a paru récemment : Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces; in-8, Garnier frères.

1. Chap. II, p. 108.

aux pensées vulgaires; qu'il y ait une affinité naturelle entre tous les grands instincts de la nature humaine, et que toute émotion noble, portée à son plus haut degré, s'achève et s'absorbe dans le sentiment de l'infini, qui songerait à le nier? Mais tout cela n'est pas la religion. L'objet de l'art, c'est le beau; l'objet de la morale, c'est le bien; l'art et la morale aboutissent au culte de l'idéal, qui ne se confond pas avec la religion. Ou la religion n'est rien par soi et fait double emploi avec la morale et l'art, ou il faut bien reconnaître qu'elle a son objet propre, par lequel elle se définit, en vue duquel elle existe, et qui n'est, ne peut être que Dieu; non pas ce Dieu vague et abstrait, résumé des idées de la raison, ni même cet infini des hégéliens qui s'engendre et se révèle dans le monde, mais un Dieu qui soit la plus haute, la plus sainte des réalités... »

Tant que je n'avais sous les yeux que la première édition de l'*Idée de Dieu*, je regrettais que M. Caro, dans un ouvrage de pure philosophie, se fût laissé entraîner hors des limites de la discussion philosophique et que, non content de défendre par la seule raison l'existence de Dieu, il crût pouvoir établir de la même manière la divinité de Jésus-Christ. Personne, me disais-je, ni parmi les philosophes ni parmi les théologiens, n'acceptera ce tranchant dilemme : « Ou le christianisme est la vérité religieuse absolue, définitive, suprême, ou il n'y faut voir qu'un long mensonge de dix-huit siècles, édifié par l'imposture et la crédulité, soutenu par le despotisme et l'intrigue [1]. » Les philosophes pourraient répondre qu'entre l'erreur pure

1. Chap. III, p. 149.

et la vérité absolue il y a une infinité de degrés, et que, par le fait, il n'y a pas une seule religion vraiment digne de ce nom, ayant régné plus ou moins longtemps sur des peuples civilisés, qui puisse être considérée comme un artifice inventé à plaisir, accepté par la sottise et conservé par la force ou par la ruse. Ce serait là une étroite et triste philosophie des religions, qui ne ferait honneur ni à la nature humaine ni à la sagesse divine. Sans avoir les mêmes titres pour parler au nom des théologiens, il me semblait que c'était traiter bien légèrement la révélation et les dogmes, qui se fondent sur la divinité des Écritures, que de les faire dépendre de la fortune d'un syllogisme, ou de les supposer si clairs et si simples qu'un argument en bonne forme suffise pour les démontrer. Mais ces objections n'ont pas la même prise sur une seconde édition qui a rapidement suivi la première. Ici, au lieu du raisonnement général qui excitait mon étonnement, on ne trouve plus qu'un argument personnel, ou, comme on dit dans l'école, un argument *ad hominem*, dirigé contre l'auteur de la *Vie de Jésus*. Cependant je ne puis dissimuler, et l'on ne sera pas surpris d'apprendre que, sur la question redoutable de l'origine du christianisme et du caractère historique de son fondateur, je ne suis guère moins éloigné de M. Caro que de M. Renan.

Une fois sorti de ce débat périlleux, je n'ai plus que des éloges à donner à M. Caro ; je retrouve toutes les qualités de son esprit et de sa plume. Malheureusement il y a des convenances, je dirais volontiers des devoirs, qui me défendent d'insister sur les parties les plus fortes de son beau travail. Je ne puis le montrer,

luttant corps à corps avec de redoutables athlètes, sans mêler constamment des noms propres à une appréciation qui doit rester dans le domaine abstrait des idées. Il faut donc que le lecteur, s'il ne veut me croire sur parole, se fasse lui-même le juge du camp. Je ne le plains pas, car dans cet acte de conscience tout est profit pour lui.

Malgré tout ce que je viens de dire, je me demande si c'est à son talent seul que M. Caro doit le succès de son livre. A cette question je réponds sans hésiter d'une manière négative, et mon opinion, je n'en doute pas, sera celle de M. Caro lui-même, non par un excès de modestie, mais parce qu'il est un écrivain convaincu, qui compte plus encore sur la force de sa cause que sur la sienne. La philosophie spiritualiste, et par conséquent l'idée qui en est la plus haute expression, l'idée du Dieu vivant, personnel, qui a créé l'homme, non pas de celui que l'homme a créé, a pu quelquefois pâlir devant des agresseurs audacieux et habiles, mais jamais elle ne s'est éclipsée entièrement, jamais elle ne s'est décidée à abdiquer. Pour amener un tel résultat, il ne faudrait rien moins qu'un miracle, puisque le spiritualisme, soit philosophique, soit religieux, n'est pas autre chose que le fond même, non-seulement de la raison, mais de l'âme humaine.

Des facultés supérieures employées à se contredire, n'importe au profit de quelle chimère, et quelquefois sans autre but que la contradiction elle-même, peuvent produire d'abord un sentiment de confusion et de surprise, peuvent exciter l'admiration d'une jeunesse sans expérience et avide de nouveauté. Personne n'ignore que les sophistes les plus décriés de l'antiquité eurent

un immense succès auprès de la jeunesse athénienne, et que Carnéade, qui ne valait guère mieux, fut accueilli avec le même enthousiasme par les jeunes Romains. Mais bientôt la raison reprend ses droits. Les esprits, un instant éblouis, recommencent à faire la différence entre la lumière du jour et celle d'un feu d'artifice. Ensuite, qu'une voix libre et courageuse s'élève pour dénoncer tout haut l'illusion que chacun reconnaît tout bas, des milliers d'autres voix lui font écho. Le temps semble venu parmi nous, pour la philosophie spiritualiste, de prendre sa revanche, et c'est surtout le dernier ouvrage de M. Caro qui en aura été le signal. Si c'est un honneur, c'est aussi un péril, car la valeur qu'un livre emprunte aux circonstances qui l'ont vu naître, il n'est pas sûr de la conserver quand ces circonstances n'existent plus.

En attendant, la bataille est engagée sur toute la ligne et l'issue n'en saurait être longtemps douteuse. Ce n'est pas ici, qu'on le sache bien, une affaire d'école à école. Il ne s'agit pas de prononcer entre Condillac et Maine de Biran, entre Spinoza et Descartes, entre la philosophie allemande et l'éclectisme. Il ne s'agit pas davantage d'une rivalité de corporations ou de professions. Qui se souvient encore de la lutte de l'Université et du clergé? Qui songe à renouveler la querelle encore plus ancienne de la philosophie et de la théologie? La question est de savoir si la société tout entière conservera, n'importe à quel titre et sous quelle forme, les idées jusqu'à présent reconnues nécessaires à son existence, les idées de Dieu, de devoir, de liberté morale, de charité, de justice, d'immortalité, pour se laisser glisser peu à peu dans l'athéisme.

Je dis dans l'athéisme, et non dans le panthéisme. Si un génie systématique comme Hegel ou Spinoza peut prendre des abstractions pour des réalités, et se croit animé d'un esprit non moins religieux que philosophique lorsque, après avoir détrôné Dieu, il a donné son nom à la pensée de l'homme et aux forces de la nature; si une nature élevée, mais purement spéculative, comme M. Vacherot, tout en déclarant que Dieu n'existe que dans notre pensée, que Dieu est notre ouvrage et disparaîtrait avec nous, que l'âme et le corps ne sont que des noms de phénomènes dont la substance se confond avec celle du monde, a cependant le droit, par la pureté de sa morale, la noblesse de ses sentiments, le désintéressement de ses actions, de repousser les noms, toujours très-difficiles à porter, d'athée et de matérialiste, il n'en est pas ainsi du peuple et des gens du monde. Un Dieu qui n'est que l'idéal de l'humanité et de l'univers, un Dieu toujours en train de devenir sans réussir une bonne fois à être, un Dieu qui ne peut se distinguer de la nature, un Dieu qui ne pense pas ou qui ne sait pas qu'il pense, est, dans leur droiture et leur bon sens, un Dieu qui n'existe pas. De même, une âme et un corps qui ne se distinguent l'un de l'autre que dans la pensée sont en réalité confondus et ne laissent à l'homme tout entier d'autre substance que la matière. Donc, pour le peuple et les gens du monde, pour la société prise en masse, il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et la croyance en un Dieu personnel, entre le matérialisme et le spiritualisme.

La société prise en masse, puisque c'est à elle qu'on s'adresse, sera-t-elle athée, matérialiste, ou, si l'on aime

mieux cette autre expression, positiviste? Le débat, ramené à ces termes et produit sur ce théâtre, est bien près de finir, au moins pour un temps et jusqu'à ce qu'il renaisse sous une autre forme. Dès qu'on aura vu, à travers toutes vos finesses et tous vos artifices de langage, quel est votre dernier mot, dès que vous serez forcés de laisser appeler ou d'appeler vous-mêmes les choses par leur nom, alors vous n'entendrez qu'un cri de dégoût et d'horreur.

Il serait tout à fait déplacé de montrer ici que l'athéisme, pour avoir changé de nom, n'a pas changé de caractère, et que ses conséquences comme ses principes font toujours la même violence à la nature humaine. Mais parmi ces conséquences il y en a une sur laquelle il m'est impossible de ne pas m'arrêter, parce qu'elle s'adresse directement à l'esprit de notre temps. Nations ou individus, nous voulons être libres dans l'ordre politique comme nous avons la conscience de l'être dans l'ordre moral. Mais si la liberté morale n'est qu'une illusion, que signifie la liberté politique, et pourquoi le mal que nous nous donnons pour la conquérir? La liberté civile elle-même, telle que la comprennent et la réclament unanimement les peuples modernes, est incompréhensible hors du spiritualisme. Je n'ai aucun droit sur cette âme immortelle que Dieu a marquée de son empreinte, qu'il a créée à sa ressemblance pour manifester sa gloire, pour rendre témoignage de son existence. Non-seulement je n'ai sur elle aucun droit, mais je lui dois respect et amour pour ce qu'il y a de divin dans sa nature. Au contraire, que l'homme ne soit qu'une organisation plus savante que les animaux livrés à ma discrétion, qu'est-ce qui me

défendra de m'en servir comme il me plaît pour la satisfaction de mon orgueil, de mon ambition ou de ma luxure ?— Lui-même peut-être. — Oui, s'il est le plus fort. Mais que la force ou l'adresse soit de mon côté, il n'aura rien à dire. Il se gardera bien d'en appeler à ma justice et à ma sagesse ; car justice et sagesse, devoir et droit sont des mots vides de sens pour un être qui ne s'appartient pas, qui n'a pas plus le pouvoir de quitter la voie où ses passions l'entraînent que la planète de changer son orbite autour du soleil.

Mais s'il est vrai que le spiritualisme a le droit de confondre sa cause avec celle de la liberté, il lui appartient moins qu'à toute autre doctrine de se défendre par la contrainte et de donner l'exemple de l'intolérance. C'est ce que ne paraît pas avoir compris l'Académie française quand elle a fermé sa porte à l'auteur du *Dictionnaire historique de la langue française*, et quand elle a retiré à M. Taine, après la lui avoir accordée, la récompense à laquelle pouvait seul prétendre son savant travail sur la littérature anglaise. Les académies, et l'Académie française moins que toute autre, ne sont pas des conciles. Elles n'ont point pour tâche de rendre des arrêts en matière d'orthodoxie religieuse ou philosophique ; elles ne sont juges que de la science et du talent. Le jour où elles méconnaîtront ce rôle, elles perdront toute influence sur l'esprit public et assureront la popularité, sinon le prestige de la persécution, aux opinions et aux écrivains qui auront encouru leur disgrâce. Il n'y a que la libre discussion qui puisse désormais séparer la vérité de l'erreur. On ne les fait ni avancer ni reculer, l'une et l'autre, par des actes de domination.

XI

L'IMMORTALITÉ DE L'AME

AU POINT DE VUE RELIGIEUX [1]

I

Autrefois, quand un homme, l'esprit obscurci par de vains systèmes, avait le malheur de ne pas croire à la divine Providence, à l'âme immortelle, au libre arbitre, à la sainte loi du devoir, il s'avouait franchement athée, matérialiste, fataliste, épicurien; il acceptait sans difficulté et le nom et les conséquences de son opinion. Aujourd'hui il n'en est plus ainsi. Nous avons de sublimes penseurs qui se disent et peut-être

1. *La Vie future suivant la foi et suivant la raison*, par Th. Henri Martin, correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes; un vol. in-12.

se croient très-religieux parce qu'ils ont épargné le nom de Dieu, parce qu'ils admirent avec un égal enthousiasme, comme les traits caractéristiques de deux grandes races humaines, le polythéisme et le monothéisme, le culte de la nature et celui du Créateur; qui se placent dans leur imagination à une hauteur infinie au-dessus du spiritualisme, en affectant pour cette doctrine, aussi bien que pour la doctrine contraire, une indifférence olympienne, comme s'il y avait un milieu entre l'existence et le néant, entre la mort et l'immortalité; enfin, qui se flattent d'avoir trouvé une règle de perfection plus élevée que la morale, en montrant plus d'estime pour le beau que pour le bien, pour l'imagination que pour la raison, pour le sentiment de l'art que pour la conscience, et en préférant une galerie de peinture ou de sculpture, pourvu qu'elle soit garnie de chefs-d'œuvre, à tout un peuple d'honnêtes gens.

D'autres, plus hardis ou plus sincères, pour prouver qu'on peut se passer et de Dieu, et de l'âme, et de la liberté, ont fait la matière créatrice et intelligente, ont donné à la nécessité le rôle et les attributs de la Providence, ont cherché dans l'organisme la source de la pensée aussi bien que de la vie. De là une façon de comprendre l'art, la littérature, la poésie, l'histoire, et surtout la philosophie, qui produit les effets les plus inattendus. Spiritualisme, matérialisme, athéisme, mysticisme, que signifie tout cela? Un certain état du cerveau, des nerfs, de la circulation ou de la respiration : rien de plus, rien de moins. Par exemple, si M. Jouffroy n'avait pas eu les poumons endommagés, il se serait enquis avec moins de passion des mystères

de l'âme et de la destinée humaine; il aurait tracé une limite moins décisive entre la physiologie et la psychologie, entre la science de l'esprit et celle du corps. Ce sont les maladies de poitrine qui font les hommes intérieurs.

D'autres, faisant de la vérité philosophique et religieuse une question de patriotisme, un privilége du sang, et ne la trouvant dans sa pureté qu'aux premières origines de notre histoire, nous proposent de revenir à la religion des Gaulois avant la conquête de César. Hors de la métempsycose, telle que la professaient les vieilles races celtiques, point de salut pour nous. Les druides, ces bourreaux incompris, ces doux sacrificateurs de victimes humaines, voilà les maîtres que nous recommandent l'amour de l'humanité et la loi du progrès.

Si nous regardons par-dessus nos frontières pour voir ce qui se passe en Allemagne, un spectacle non moins étrange frappera nos yeux. Je passe sous silence ces vastes constructions philosophiques, ces Babels du panthéisme qui depuis soixante ans s'élèvent et s'écroulent comme des châteaux de cartes. Je ne veux parler que de cette théologie qui nie la révélation, démolit pièce à pièce l'Écriture sainte, traite les dogmes comme un symbole, l'histoire évangélique comme un mythe, et se dit chrétienne en se passant du Christ, en se dispensant même de croire en Dieu : car ce qu'elle entend par ce nom ce n'est point le Créateur et la Providence du monde, ou bien le juge et le père du genre humain; c'est la matière dont sont formés tous les êtres, la substance identique des esprits et des corps, force aveugle dans la nature, vie dans la plante, ins-

tinct et sensibilité dans l'animal, conscience et raison dans l'homme.

M. Henri Martin, dans l'ouvrage qu'il publie aujourd'hui pour la seconde fois, s'est proposé de combattre toutes ces doctrines en les groupant autour d'un même point, en les rattachant à une seule question, plus propre qu'aucune autre à nous en faire mesurer la portée et apprécier le caractère. Veut-on savoir, en effet, ce qu'un système, soit métaphysique, soit religieux, enlève ou apporte de dignité, de force et de consolation à l'homme, de justice, de bonté et de sagesse à Dieu, de lumière à la conscience, d'ordre à la création? Qu'on lui demande ce qu'il enseigne sur la vie future. C'est là qu'est notre tout, comme dirait Pascal, et si l'on ne répond pas à l'intérêt que nous y mettons, nous n'avons plus de raison pour faire grand cas du reste.

Je ne dirai pas, avec un des évêques dont nous avons sous les yeux la chaleureuse approbation, « que M. Martin semble avoir été préparé par la Providence pour une thèse si importante. » Grâce à Dieu, la thèse n'est pas absolument nouvelle, et dans aucun temps elle n'a manqué de défenseurs. Mais je reconnais, avec un véritable plaisir, que M. Martin a pris parmi eux un rang très-distingué, et que tout écrivain qui dans l'avenir voudra traiter le même sujet sera obligé de tenir compte de son livre. M. Martin est à la fois un savant profondément versé dans les sciences physiques et mathématiques, un érudit, un philosophe, un théologien, ou du moins un apologiste, comme en ont produit les premiers siècles de l'Église. Ses *Etudes sur le Timée de Platon*, sa *Philosophie spiritualiste de la na-*

ture et sa patiente restauration du *Traité d'Astronomie* de Théon de Smyrne, auraient pu lui ouvrir les portes de l'Académie des sciences et de l'Académie des inscriptions, comme elles l'ont fait admettre parmi les correspondants de l'Académie des sciences morales et politiques. Toutes ces connaissances si diverses et leur histoire même, puisée aux meilleures sources et suivie depuis leur origine jusqu'à nos jours, il les a mises au service de la cause qu'il a épousée. Livres anciens et nouveaux, français et étrangers, sacrés et profanes, revues, journaux, mémoires académiques, rien ne lui est étranger, et des notes d'une précision mathématique nous offrent une preuve de l'exactitude aussi bien que de la richesse de ses souvenirs.

Disons-le tout de suite : tant de savoir n'est point nécessaire à la démonstration de l'immortalité de l'âme ; autrement, qui aurait le droit de l'affirmer avec certitude? à qui pourrait-on faire un crime d'en douter? Telle est aussi, j'en suis sûr, la pensée de M. Martin; mais le but qu'il s'est proposé est tout différent. Il ne s'adresse pas à ceux dont l'esprit, demeuré libre, est prêt à accueillir la vérité dès qu'on la lui montre; il a voulu, au contraire, ramener les esprits prévenus ou déjà fascinés par l'erreur, chasser les ténèbres qui empêchent de voir la lumière, démolir les faux systèmes qui égarent et tout à la fois discréditent la raison. Pour donner plus de force à ses arguments, il a invoqué tour à tour le témoignage de tous les peuples, de tous les grands hommes, de tous les monuments écrits, de toutes les traditions; car, dans un sujet de cette nature et de cette importance, il faut que la vérité, s'il est possible, ait pour garant la parole du

genre humain! Enfin M. Martin s'est imposé encore une autre tâche que la nature de ses opinions ne lui a pas permis de séparer de la précédente. Catholique avant d'être philosophe, quoique philosophe sincère partout où il croit possible de l'être sans péril, il a voulu mettre d'accord, sur ce point capital, sa foi avec sa raison, les dogmes de l'Église avec les lumières naturelles de sa conscience et les résultats légitimes de la pensée humaine.

De là la nécessité, pour avoir une idée exacte de son œuvre et pour la juger avec impartialité, de la décomposer en trois parts : l'une qui intéresse uniquement l'histoire; l'autre qui renferme la doctrine de l'auteur, sa manière de traiter la question et l'ensemble de ses vues tant philosophiques que religieuses; la troisième, toute polémique, où les doctrines contraires, particulièrement celles que professent certaines écoles contemporaines, sont discutées et combattues avec une grande vivacité, mais dans un langage toujours fidèle aux convenances. J'examinerai le livre de M. Martin sous tous ces aspects, en me bornant à ce qui offre le plus de prise à l'éloge comme à la critique, et en n'insistant que sur les opinions décisives qui seules marquent le rang d'un écrivain ou d'un ouvrage.

Oui, M. Martin a raison, « l'instinct de l'immortalité, pour me servir de ses expressions, est un des traits distinctifs de la nature humaine. » Or, qui dit instinct dit une loi divine, et par conséquent une divine promesse, une révélation naturelle, antérieure à l'action libre de la pensée, et qui brille aussi bien dans les ténèbres de la barbarie et de la vie sauvage qu'au sein de la plus éclatante civilisation. L'histoire, depuis

le moment où elle se dégage de la fable, et sous l'obscurité transparente de la fable elle-même, quand elle nous apparaît encore enveloppée dans les langes de la tradition, nous apprend qu'il n'a pas existé un seul peuple qui n'ait cru à une autre vie. Ce fait, qui de la part des défenseurs du spiritualisme n'avait guère été jusqu'à présent qu'une supposition, M. Martin l'a mis hors de doute par des preuves irrésistibles, par des documents puisés aux sources les plus authentiques, par un tableau sommaire, mais rempli d'intérêt, des croyances religieuses de tous les peuples de l'antiquité.

Après avoir entendu la grande voix de l'histoire, après nous être assurés de l'unanimité des nations, prêtons aussi l'oreille aux objections et aux doutes de quelques penseurs solitaires, de quelques philosophes isolés qui ont paru de loin en loin, à une époque relativement récente, au sein d'une race divisée à l'infini, avide de toute nouveauté, éprise de l'art du raisonnement et de la parole, même quand il est porté jusqu'au sophisme ; de quel côté devront pencher notre cœur et notre raison? de quel côté se fera entendre l'inspiration de la nature, c'est-à-dire de son Auteur, et l'accent de la conscience? Où sera la garantie la plus sûre de la vérité? Sans aucun doute, le dogme de l'immortalité ne repose pas sur cet unique fondement. Il n'est venu à l'esprit de personne d'en faire une question de majorité qui se décide à la pluralité des voix. Mais ce n'est pas une caution à mépriser que l'autorité universelle du genre humain. Je connais peu d'arguments qui soient capables d'inspirer la même confiance.

Cependant on a signalé une exception à cette loi. Il y a dans l'antiquité un peuple fameux, qu'on accuse de

n'avoir point partagé la foi commune et de n'avoir connu d'autre existence que l'existence terrestre. Ce peuple est précisément celui qui s'est appelé lui-même et que tout le monde a appelé après lui le peuple de Dieu. Ce peuple est celui qui est devenu avec le temps l'instituteur religieux de l'humanité, dont les livres sacrés sont encore aujourd'hui un objet de respect et de foi pour les nations les plus civilisées, et qui a la gloire, cruellement expiée par dix-huit siècles de persécutions, d'avoir donné naissance à l'auteur du christianisme. Le reproche de matérialisme adressé aux Israélites et à l'Écriture sainte vient-il seulement des philosophes du dernier siècle qui, pour ruiner l'autorité de l'Évangile, ne voyaient rien de plus conséquent ni de plus habile que de commencer leur œuvre de démolition par l'Ancien Testament? Non, il remonte beaucoup plus haut et dérive d'une source plus respectée. Quelques Pères de l'Église, parmi ceux qui ne pouvaient lire les livres saints dans le texte original, ont cru relever d'autant plus les bienfaits de la grâce qu'ils abaisseraient davantage celui de la loi. C'est ainsi que saint Jean Chrysostome ne craint pas d'affirmer, en dépit des livres de Daniel, d'Ézéchiel et de l'Ecclésiaste, au mépris même des textes de l'Évangile, que les Juifs, avant Jésus-Christ, n'avaient jamais entendu parler, ni par leurs prophètes, ni par qui que ce fût, de la résurrection ni du royaume des cieux, et qu'ils ne connaissaient même pas de nom la géhenne. Saint Thomas-d'Aquin, sans la contrôler, a répété cette assertion, et l'a fait passer en quelque sorte comme un article de foi à tous les théologiens du moyen âge.

Sans se laisser intimider par ces noms imposants, mais encouragé par d'autres autorités non moins considérables, M. Martin nous signale la croyance à une autre vie dans tous les livres canoniques des Hébreux, c'est-à-dire dans tous les monuments qui nous retracent leur vie religieuse, intellectuelle, politique et morale. Elle est sans aucun doute dans le livre de Job, où ce patriarche se promet de voir Dieu, de le voir de ses yeux, quand sa peau sera détruite, et de se justifier devant lui quand il aura cessé de vivre [1]. Elle est dans l'Ecclésiaste, exprimée avec une clarté irréprochable : « Que la poussière retourne vers la terre comme elle était, et que l'esprit retourne vers Dieu qui l'a donné [2]. » Elle est dans le livre de Samuel où l'on voit la pythonisse d'Endor évoquer devant Saül l'ombre du prophète [3]. Elle est dans Isaïe, où l'on nous montre les morts se levant pleins de terreur devant l'ombre du roi d'Assyrie ; où Dieu fait savoir aux méchants que leur ver ne mourra pas, que leur feu ne s'éteindra pas et qu'ils seront une horreur à toute chair [4]. Elle est dans les livres d'Osée, de Daniel, de Malachie, qui annoncent en termes non équivoques le jour de la résurrection. Elle est enfin partout, comme le proclame l'Évangile lui-même, car Jésus-Christ ne parle jamais des tortures de la géhenne et des voluptés du ciel comme d'une vérité nouvellement révélée, mais comme d'un dogme aussi ancien qu'Israël. Parmi les trois sectes qui à l'instant de son avénement se disputent la

1. Job, chap. XIX, v. 25-27 ; chap. XIII, v. 15.
2. Eccl., chap. XII, v. 7.
3. Samuel, liv. I, chap. XVIII.
4. Isaïe, chap. XIV, v. 9 ; chap. LXVI, v. 24.

domination de la Judée, celle des saducéens est la seule qui nie la résurrection et l'immortalité; les deux autres y croient de la foi la plus fervente. Encore faut-il remarquer que les saducéens, gens heureux et riches qui, trouvant leur bonheur dans ce monde, ne mettaient pas un grand intérêt à en attendre un autre, formaient une minorité imperceptible dans la masse du peuple juif.

Je viens de passer en revue, sur les traces de M. Martin, presque tous les livres hébreux; je n'ai point nommé le plus important de tous, celui qui porte le nom de Moïse, qui contient les révélations du Sinaï et tous les préceptes de l'ancienne loi, en un mot, le Pentateuque. Or c'est surtout dans le Pentateuque que les philosophes du dix-huitième siècle et un certain nombre de théologiens ont cru apercevoir l'absence de toute idée d'une vie à venir. M. Martin, sachant rajeunir des observations déjà anciennes par les dernières découvertes de la science, répond victorieusement à cette accusation. La croyance à l'immortalité de l'âme a joué un très-grand rôle chez les anciens Égyptiens; elle se mêlait à toutes leurs actions et à toutes leurs pensées; elle est exprimée symboliquement ou d'une manière directe par tous les monuments qui nous restent de leur vie publique et privée, par leurs peintures, leurs sculptures, leur architecture, leurs papyrus. Elle est développée avec étendue dans ces rituels funéraires qu'on déposait auprès des momies, comme l'itinéraire des morts à travers les célestes espaces. Comment supposer que Moïse, élevé dans le palais des Pharaons et initié à toutes les sciences de ce pays; comment supposer que les Israélites, après avoir habité l'Égypte pen-

dant quatre cents ans, soient restés étrangers à une idée si populaire, si active, si universellement répandue? Ce que l'induction historique nous présente comme impossible est positivement démenti par les textes. On retrouve à plusieurs reprises, dans le Pentateuque, la défense d'évoquer les morts. A qui peut-il venir la pensée d'évoquer les morts, sans la persuasion que notre existence s'étend au-delà du tombeau? Un des esprits les plus hardis du siècle dernier, Fréret, trouve cette preuve irrécusable. Mais on en peut citer d'autres. Supprimez l'espérance de la vie future, que signifieront ces mots : « Être réuni à son peuple, être réuni à ses ancêtres, » quand ils s'appliquent à un homme qui meurt, comme Jacob, loin de son pays, et dont le corps n'est pas encore rendu à la terre, ou à celui qui est enseveli seul dans un désert, comme Aaron sur le mont Hor et Moïse sur le mont Abarim? Que signifiera aussi cette comparaison si fréquente dans la bouche des patriarches entre la vie humaine et un voyage en pays étranger? Si nous sommes des étrangers en ce monde, il faut bien que notre patrie soit ailleurs.

Mais si tous les peuples de l'antiquité ont cru à la vie future, tous ne l'ont pas comprise de la même manière. Chacun d'eux, au contraire, s'en est fait une idée différente, entièrement conforme à son génie, à ses habitudes, à ses facultés, à ses penchants particuliers. Les races méditatives de l'Inde et de l'extrême Orient, pour qui la spéculation, la rêverie, l'oubli de soi, sont la suprême volupté, se sont représenté les jouissances du ciel comme l'immobilité dans la contemplation et dans la prière, comme l'absorption de

l'âme dans la substance divine ; tandis que la vie elle-même, ses labeurs, ses fatigues, ses soucis, renaissant éternellement par la métempsycose, figurent à leur imagination les peines de l'enfer. Les Grecs nous offrent précisément le spectacle opposé. Rien dans leurs pensées et dans leurs affections n'est digne de remplacer les dons de la nature : la beauté, la grâce, la force et le plus grand de tous, la lumière du jour, la vie. Les mânes séparés du corps, soit qu'ils habitent les Champs Élysées ou le royaume désolé de Pluton, leur paraissent également dignes de pitié, et c'est à peine s'ils mettent une différence entre les uns et les autres. « J'aimerais mieux, dit l'âme d'Achille[1] en s'adressant à Ulisse, j'aimerais mieux être un paysan au service d'un pauvre homme ayant à peine de quoi vivre que de régner sur toutes les ombres des morts. » Ces énergiques paroles sont un cri parti du cœur de la Grèce païenne. Enfin, chez les nations belliqueuses du nord, telles que les Germains et les Scandinaves, la récompense qui les attendait au-delà du tombeau c'était la satisfaction féroce de la force victorieuse : les braves devaient boire la bière et l'hydromel dans les crânes de leurs ennemis.

On s'explique aisément comment le même principe, la même foi, a pu donner lieu à cette diversité d'images. L'instinct seul, je parle de ce sentiment de l'infini, non moins spontané et non moins irrésistible que les instincts du corps, suffit pour nous faire croire à l'immortalité. Mais quand on cherche à la définir, à moins de s'élever dans les plus sublimes régions de

1. Homère, *Odyssée*, chant XI.

l'intelligence et de l'amour, on ne trouve que les réminiscences de la vie actuelle.

Les anciens Hébreux n'ont pas échappé à la loi commune. Ni leur paradis ni leur enfer ne diffèrent essentiellement de ceux des autres peuples. Les ombres des morts, les *rephaïms*, descendent dans un lieu souterrain qui s'appelle le *schéôl*. Là, comme les vivants sur la terre, elles se divisent par races et par nationalités; chacune d'elles va se réunir à son peuple. Les justes renaîtront pour être heureux et les méchants pour souffrir; ou bien, si nous voulons en croire un texte plus ancien [1], les premiers « seront rassemblés auprès de Jéhovah en un faisceau de vie, tandis que les derniers tourneront comme dans le creux d'une fronde. » Ce n'est pas sans raison que les adeptes de la kabbale ont cru reconnaître sous cette image deux idées familières à tout l'Orient : l'absorption en Dieu et la métempsycose.

Pourquoi donc M. Martin, en dépit des livres saints, qui ne disent rien de semblable; en dépit de son propre principe, que l'immortalité est un instinct naturel de l'homme, a-t-il cru nécessaire, pour expliquer ces dogmes, de faire intervenir une révélation extraordinaire? Il n'y a rien là qui sorte des lois générales de l'histoire et de l'intelligence humaine. Il n'y avait aucun danger pour M. Martin à le reconnaître, et il se serait épargné bien des suppositions indignes de sa raison. Comment, en effet, lui accorder que Dieu a de parti pris trompé son peuple sur la véritable nature de l'âme, de peur que le dogme de l'immortalité, haute-

1. Samuel, liv. I chap. XIV, v. 29.

ment avoué, ne le précipitât dans le polythéisme [1] ? Je m'étais figuré que le polythéisme péchait plutôt par un excès d'amour pour la nature que par un penchant trop exalté pour les idées spiritualistes. En tout cas, la précaution a été impuissante, puisqu'il a fallu à chaque instant d'autres moyens, c'est-à-dire des châtiments terribles, pour empêcher l'idolâtrie de prévaloir sur le culte de Jéhovah.

Mais la manière dont M. Martin essaye de juger et d'expliquer les faits ne l'empêche pas de les exposer avec une rare conscience. Les croyances religieuses, les systèmes des philosophes, les discussions des théologiens, sont présentés dans son livre avec une égale exactitude, avec un intérêt qui ne vient pas moins de l'auteur que du sujet, avec une clarté irréprochable. Un des morceaux les plus originaux et les plus instructifs est celui qui nous fait connaître les opinions contradictoires soutenues pendant longtemps au sein même de l'Église, ou tout au moins de la chrétienté, sur la nature et les destinées de l'âme. C'étaient, comme M. Martin le démontre si bien, les différents systèmes philosophiques de la Grèce qui ressuscitaient ou plutôt qui continuaient leur empire dans des conditions nouvelles. C'est une excellente page ajoutée à l'histoire générale de la philosophie aussi bien que du dogme de la vie future.

1. Voyez p. 67 et 68.

II

Il m'est difficile, quand M. Martin parle en son propre nom, quand il soutient et développe ses propres convictions, de m'entendre avec lui aussi complétement que lorsqu'il se borne au rôle d'historien et de rapporteur. On comprend qu'entre lui et moi il ne puisse guère en être autrement à l'occasion d'un ouvrage où la théologie tient tant de place et se réserve le dernier mot dans toutes les questions. A Dieu ne plaise cependant que je veuille le suivre sur ce terrain enflammé, ou mettre aux prises l'un avec l'autre l'Ancien et le Nouveau Testament. Mon seul but est de défendre les droits de la raison, l'indépendance de la philosophie, la dignité et la liberté naturelle de la pensée humaine, gravement compromises par les théories de M. Martin, dont le dogmatisme intempérant, sans qu'il le veuille et sans qu'il s'en doute, est quelquefois poussé jusqu'à l'intolérance.

Rien de plus sage et même de plus libéral que ses principes; je veux dire ses déclarations générales, expression sincère de ses intentions. Fidèle à la tradition cartésienne du dix-septième siècle, il veut que la révélation et la raison, la théologie et la philosophie, restent parfaitement distinctes. Il leur prescrit des

bornes qu'elles ne doivent jamais franchir. Il caractérise leurs méthodes en montrant qu'il y a pour toutes deux péril à les confondre. La théologie commence à la limite où expire la voix de la raison, par conséquent le légitime pouvoir de la philosophie. La théologie s'appuie sur l'autorité garantie par des faits surnaturels ; la philosophie sur la démonstration et sur l'observation exacte des phénomènes de la nature.

M. Martin fait mieux encore. Non content d'admettre l'autorité de la raison quand elle s'exerce dans son domaine propre, et d'accorder à la philosophie une existence indépendante, il reconnaît qu'elles sont non-seulement utiles, mais nécessaires l'une et l'autre à la théologie même. Il pense que pour le nombre et pour la gravité de leurs chutes, pour la variété et la bizarrerie de leurs systèmes, les théologiens n'ont rien à envier aux philosophes [1], et qu'ils n'ont jamais été aussi loin de la vérité que lorsque pour une cause ou pour une autre, pour relever soit l'autorité, soit la grâce, ils ont voulu faire du scepticisme une condition de la foi. « Les théologiens, dit-il [2], doivent donc être philosophes, et donner aux philosophes le bon exemple de la sagesse, de la prudence et de la soumission à l'autorité religieuse, comme aussi l'exemple de cette grandeur de vues et de cette élévation de pensée que l'esprit de Dieu inspire, et non l'exemple funeste et affligeant du scepticisme philosophique, qui n'est pas la voie enseignée par l'Évangile pour arriver à la certitude religieuse. Car dans ce sceptisme, qui dégrade

1. Page 176.
2. Page 177.

la nature humaine en général, mais par lequel l'orgueil individuel du penseur croit s'élever au-dessus du vulgaire, il y a un grand mépris du sens commun, un attachement désordonné aux vues personnelles, et par conséquent tout le contraire de la simplicité et de l'humilité chrétiennes. Le janséniste Pascal a trop rabaissé la nature en croyant relever d'autant la grâce surnaturelle ; mais en contestant à l'homme les dons qu'il tient du Créateur et que le péché originel a affaiblis sans les détruire, par exemple la faculté de démontrer sûrement par les lumières naturelles les vérités fondamentales de la philosophie, Pascal et ses imitateurs ont nié dans l'homme déchu précisément ce qui constitue l'aptitude à recevoir la grâce et la foi. » A l'exemple de Pascal, M. Martin ajoute celui d'un écrivain plus récent qui, lui aussi, a décrié la raison dans l'espérance de rendre plus forte l'autorité de l'Église, et qui a fini par n'être plus même chrétien.

Mais ces règles de modération et de prudence qu'il reproche aux autres de n'avoir pas suivies, M. Martin les a-t-il toujours observées lui-même? Hélas! non ; et je dirai tout de suite, pour sa justification, que ce n'est pas tant à lui qu'il faut s'en prendre qu'à la nature des choses. C'est une position bien difficile, d'abord à atteindre et ensuite à garder, que cet équilibre parfait entre deux influences également propres à dominer notre esprit et à nous absorber tout entiers : la foi et la raison. Malgré la plus ferme intention de les contenir chacune dans ses bornes légitimes, tantôt la raison l'emporte sur la foi et la pétrit pour ainsi dire à sa ressemblance, lui retranche tout ce qui dépasse ses propres dimensions, lui coupe ses ailes pour la forcer à la suivre

à pied comme son ombre : c'est ainsi que certaines sectes juives et chrétiennes ont substitué de toutes pièces aux dogmes consacrés un système philosophique emprunté le plus souvent à l'antiquité païenne ; c'est ainsi qu'en Allemagne le docteur Paulus a fait disparaître de l'Écriture sainte tous les miracles ; tantôt c'est la foi qui l'emporte sur la raison, mais, au lieu de décrier la raison avec nos modernes sophistes, au lieu d'étouffer sa voix comme nécessairement trompeuse, elle aime mieux lui faire violence jusqu'à ce qu'elle l'ait contrainte à ratifier ses décisions et à les accepter pour son propre compte comme des vérités démontrables. De ces deux pentes opposées, c'est la dernière qui a entraîné M. Martin. Sans lui contester le mérite de l'avoir rajeunie dans la forme, on peut lui adresser le reproche d'avoir poussé jusqu'à l'excès la maxime scolastique *Philosophia ancilla theologiæ*.

En effet, ce n'est pas asssez pour lui que la philosophie puisse démontrer ces vérités fondamentales que supposent toutes les religions depuis la ruine du paganisme, et qui sont comme le fonds commun de la conscience humaine : l'existence de Dieu, son action providentielle et sa toute-puissance sur le monde, l'existence de la liberté et de la loi morale, l'égalité de tous les hommes devant cette loi suprême, la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; il veut encore qu'elle se rende compte de chacun des mystères du christianisme, de chacun des dogmes enseignés par l'Église. Sans doute, son pouvoir ne va pas jusqu'à substituer à leur caractère ineffable et surnaturel la lumière irrésistible de l'évidence ; mais il faut qu'elle sache les mettre d'accord avec les lois de la raison et de la nature, au point

de rendre impossibles ou au moins inacceptables les opinions qui leur seraient contraires. Ainsi, par exemple, elle est tenue de concilier le libre arbitre avec la grâce, le dogme *hors de l'Église point de salut* avec la justice de Dieu, et celui de l'éternité des peines avec sa miséricorde. Elle est obligée également de fournir des arguments en faveur du purgatoire et de la résurrection des corps. Toute doctrine philosophique, si irréprochable qu'elle soit d'ailleurs, qui faillit à ce devoir ou qui ne se sent pas la force de le remplir, est, dans l'opinion de M. Martin, une doctrine condamnée d'avance non-seulement par l'orthodoxie chrétienne, mais par les lois naturelles de l'intelligence; elle se trouve enfermée par ce fait même dans un cercle d'erreurs et de contradictions [1]. Il est à peine besoin d'ajouter qu'une partie du livre de M. Martin, nous offrant l'exemple à côté du précepte, est consacrée à nous montrer comment l'on peut éviter cet écueil, ou plutôt comment la philosophie s'y prendra pour servir en quelque sorte de caution et de pionnier à la théologie. C'est là que nous apprenons, entre autres choses, que l'étendue limitée de notre globe, malgré le nombre des générations humaines qui se seront succédé à sa surface jusqu'au jour du jugement dernier, ne sera pas un obstacle à la résurrection, parce que les morts renaîtront avec un corps transfiguré qui leur permettra, s'ils se trouvent trop à l'étroit, de planer dans les airs [2].

Encore une fois, je n'entrerai pas avec M. Martin dans cette voie périlleuse. Je pourrais dire presque sans

1. Voir p. 427, le paragraphe qui a pour titre : *la Doctrine catholique et le Rationalisme presque chrétien.*
2. Page 487.

métaphore que je ne veux point me perdre dans ces hauteurs. Mais il me sera permis de présenter ici quelques réflexions générales qui, je l'espère, ne blesseront personne.

Les efforts qui ont été tentés à différentes époques par les plus nobles esprits, au sein des croyances les plus diverses, pour accorder ensemble les dogmes révélés et les vérités naturelles, sont un témoignage éclatant de ce fait, que la foi la plus ardente n'empêche pas la raison de garder sur nous son autorité, et qu'aussi longtemps que ses lois pourraient sembler méconnues, notre conscience n'est pas satisfaite. C'est à ce titre surtout que les théories dont nous parlons sont dignes de notre respect et de nos applaudissements. Il est juste aussi de leur savoir gré du calme qu'elles apportent à certaines âmes, de la liberté qu'à différentes reprises elles ont procurée à l'esprit humain. Mais il n'y a de sécurité pour elles qu'en restant dans la plus parfaite mesure. Dès que, poussant à l'extrême la pensée conciliante qui les a inspirées, on veut entrer dans trop de détails, se montrer trop exigeant pour la raison humaine et expliquer avec trop de précision chaque article de foi, alors on tourne le dos au but qu'on se propose. Au lieu d'apaiser l'on irrite, au lieu d'attirer l'on repousse, et les deux partis qu'on voulait réunir, on les sépare très-souvent après les avoir mécontentés l'un et l'autre. Je crains bien que M. Martin, dans quelques-unes de ses pages, n'ait pas complétement évité cet écueil. J'admets, sur la foi des deux prélats qui lui ont accordé leur approbation, que la théologie n'a pas à se plaindre de lui; mais la philosophie, pour accepter la chaîne qu'il veut lui imposer et

souscrire à tous les engagements qu'il prend en son nom, serait obligée de rétrograder aux plus mauvais jours du moyen âge. Je dirai plus : malgré les sentiments que m'inspirent depuis un grand nombre d'années et la science et le caractère de M. Martin; malgré l'adhésion anticipée que je trouvais en moi en ouvrant son livre, fermement persuadé que je verrais une bonne cause défendue avec de bonnes armes, il est arrivé plus d'une fois que ses raisonnements ont fait naître dans mon esprit une foule de difficultés auxquelles jusqu'alors je n'avais pas songé, et qu'ils ont complétement ruiné à mes yeux les différentes thèses qu'ils sont destinés à soutenir. C'est que l'illusion, en cas pareil, est presque inévitable. Nous ne pouvons guère être difficiles sur le choix de nos preuves quand il s'agit de démontrer une idée qui est pour nous, depuis notre enfance, l'objet d'une foi profonde, inébranlable, et que nous plaçons au-dessus de toutes les objections. Les objections ne se présentent pas même ou ne font que glisser à la surface, tandis que les moindres vraisemblances acquièrent dans notre opinion une puissance irrésistible.

Quand M. Martin, dégagé de ses préoccupations théologiques, ne demande pas à la raison plus qu'elle ne peut et ne veut savoir, et peut-être plus que ne réclament notre sécurité intérieure et les devoirs pratiques de la vie; quand il se contente de démontrer l'immortalité de l'âme par des arguments tirés de la nature, de la conscience, de la justice divine, de la grandeur morale de l'homme, de son amour infini du beau et du bien, de sa responsabilité, de sa liberté, par toutes les preuves enfin qui, en plaçant ce dogme hors

des atteintes du doute, lui donnent sa signification morale et nous garantissent à nous-mêmes la conservation de notre identité, combien alors sa pensée paraît plus ferme et plus étendue, sa logique plus pressante, sa parole plus limpide et plus chaude, son âme plus pénétrée par la douce flamme d'une charité universelle! Dans ces moments, hélas! trop rares et trop courts, ce n'est pas seulement le philosophe qu'on aime en lui, mais aussi et par-dessus tout le moraliste. Je signalerai particulièrement, sur les rapports de la liberté et du sentiment, quelques observations originales, d'une remarquable délicatesse, et qui peut-être ne dépareraient pas les *Essais* de Nicole. M. Martin pense avec raison, et il prouve par des faits irrécusables, aperçus avec une rare pénétration dans les replis les plus cachés du cœur humain, que nous ne sommes pas moins libres dans nos sentiments que dans nos actions, et qu'il y a un moment, avant que la passion n'ait pris possession de tout notre être et étendu son voile sur notre raison, où nous sommes absolument les maîtres des uns et des autres. Ce pouvoir même va si loin que, dans un grand nombre de cas, nous ne sommes les maîtres de nos actions que parce que nous le sommes déjà de nos sentiments. De là ce principe salutaire, qu'il dépend de nous d'aimer ceux envers qui nous avons des devoirs, c'est-à-dire tous les hommes, et que les vraies conversions sont celles qui commencent par le cœur [1].

Je n'irai cependant pas aussi loin que M. Martin. J'oserai élever quelques objections contre cette maxime

1. Page 357.

qu'il emprunte à l'auteur de la *Cité de Dieu :* « Aime, et puis fais ce que tu veux. » *Dilige et quod vis fac.* Non, l'amour tout seul ne suffit pas à la direction de notre conduite; il peut même devenir une règle dangereuse, dont les applications sont d'autant plus funestes que nous aimons avec plus d'ardeur. L'amour, si pure que soit la source dont il émane, a besoin d'être réglé et contenu par le droit.

Le droit, c'est le respect de la liberté, le respect de l'intelligence, le respect de la conscience d'autrui, en un mot, de tous les caractères de la personne humaine. Otez le droit, l'amour se change en violence, et la charité s'exercera de la même manière que la plus odieuse tyrannie. Elle dressera les bûchers, elle commandera les dragonnades et des boucheries mille fois plus horribles que celles qu'exécute l'ambition ou la haine; sous prétexte d'enlever une âme aux ténèbres de l'erreur, elle arrachera l'enfant des bras de sa mère; sans s'inquiéter de leur origine divine, dont elles portent en elles-mêmes la preuve irrécusable, elle se fera un jeu d'outrager les plus saintes lois de la nature. Elle pensera que l'amour de Dieu doit passer avant celui des hommes. Elle dira, en parlant de ses victimes, qu'elles ne savent où est leur véritable bien, leur salut dans ce monde ou dans l'autre, et qu'il lui est permis de l'enseigner, d'y conduire malgré eux ceux qui vivent dans cette pernicieuse ignorance. Qu'est-ce donc qui lui apprendra qu'elle se trompe, qu'est-ce qui viendra l'arrêter dans ses emportements, sinon l'idée du droit? Vous m'aimez, dites-vous? Mais avant de me témoigner votre amour, épargnez-moi le plus sanglant des outrages; n'oubliez pas que je suis comme vous une

âme faite à l'image de Dieu et qui doit lui rendre compte de ses actions et de ses pensées; ne substituez pas votre responsabilité à la mienne, et ne commettez pas sur moi un meurtre moral, aussi coupable que celui qui trancherait ma vie.

Une portion considérable du livre de M. Martin est consacrée, comme je l'ai déjà dit, non pas à la critique, car la critique est toujours calme, même quand elle est forcée d'être sévère, et elle fait la part du bien à côté de celle du mal; mais à cette contradiction animée, perpétuelle, implacable, pour laquelle a été inventé le nom de polémique. J'y ferai la même distinction que j'ai établie précédemment. Parmi les doctrines que M. Martin se croit obligé de poursuivre, les unes appartiennent à la théologie, les autres à la philosophie, et plus particulièrement à celle du XIX[e] siècle, à la philosophie contemporaine. Il ne m'appartient pas et je ne me sens aucun désir de m'occuper des premières. Dieu me garde d'intervenir entre Rome et Genève, entre le pape et Luther! Mais je ne puis m'empêcher de faire remarquer à ce propos combien est fondée la différence que j'établissais tout à l'heure entre la critique et la polémique. Je suis loin de reprocher à M. Martin d'avoir préféré la seconde à la première. La nature et la ferveur de ses convictions ne lui permettaient guère de prendre un autre parti; car il y a deux classes d'écrivains pour lesquelles la polémique est à peu près inévitable : les écrivains politiques et les théologiens. Il faut pourtant que je signale le langage acerbe auquel il se laisse entraîner quand il parle des fondateurs de la Réforme. Chaque fois qu'il cite une de leurs maximes, il ne manque pas de lui infliger l'épi-

thète d'*exécrable* ou d'*infernale*[1]. Isolant quelques-unes de leurs paroles, qui ne peuvent se passer de commentaires, pour les soumettre ensuite à la pression d'une logique rigoureuse, il leur attribue des principes qu'ils eussent répudiés avec horreur, et que ni eux ni leurs disciples n'ont jamais professés ni mis en pratique. Par exemple, si nous en croyons M. Martin, « les prédestinés du protestantisme peuvent impunément se permettre toutes les mauvaises actions et négliger tous les devoirs. » La doctrine avouée de Luther et la conséquence directe de celle de Calvin seraient « le salut éternel garanti à la persévérance obstinée dans le crime, et l'encouragement donné à tous les désordres au nom de l'Évangile[2]. »

En supposant que ces accusations puissent s'appuyer sur le sens littéral de quelques propositions luthériennes et calvinistes, ne sont-elles pas démenties hautement par l'esprit et par la vie de ceux qui les ont exprimées, qui les ont jetées peut-être au milieu du combat comme un cri de guerre, sans y attacher d'autre importance? Ne sont-elles pas démenties d'une manière encore plus éclatante par la voix de l'histoire, par les vertus publiques et privées, par la piété, la charité, les lumières, la probité, les bonnes mœurs de tant de nations qui vivent, qui se développent puissantes et respectées sous le drapeau de la Réforme? Ainsi aurait raisonné la critique ; mais la polémique, et particulière-

1. Voyez surtout, à la page 223, la note 43. Elle commence par ces mots : « Elles sont de Luther ces exécrables paroles. » Un peu plus loin on lit : « Elles sont du même apôtre ces autres paroles plus exécrables encore. » Et enfin : « Cette doctrine infernale va droit aux conséquences pratiques. »

2. *Ubi supra.*

ment la controverse religieuse, est condamnée à suivre une autre voie : *Dilige et quod vis fac.*

C'est encore, si l'on me permet ce mot, le polémiste, c'est-à-dire le combattant, le contradicteur, non le juge, que nous rencontrons dans M. Martin lorsqu'il entreprend successivement toutes les opinions philosophiques qui se distinguent de la sienne. Mais ici l'ardeur qui l'anime est tempérée par les recherches historiques et par les ménagements que commandent des réputations contemporaines. Ce double frein lui a été salutaire, il l'a empêché de s'égarer loin du but, comme lorsqu'il agite les questions de la prédestination et de la grâce ; et s'il est vrai qu'à la balance de sa justice le plateau de l'éloge n'est pas assez rempli, celui du blâme l'est rarement trop.

En franchissant le seuil du XIX[e] siècle, il rencontre d'abord le panthéisme allemand. Je suis loin de confondre comme lui les systèmes de Hegel et de Schelling, mais le premier lui suggère des observations pleines de sens, exprimées avec clarté et avec énergie. Il n'a pas de peine à montrer que cette philosophie ambitieuse, malgré ses protestations de respect pour le christianisme, contient implicitement la négation de Dieu, la destruction de la morale, la ruine de tous les fondements de la vie future. La négation de Dieu est dans la confusion de l'être et du néant, du fini et de l'infini, dans l'anéantissement de la conscience et de la liberté divine. La destruction de la morale est dans cette proposition, qu'il y a toujours en ce monde un accord parfait entre la raison, par conséquent entre la justice et les faits, parce que les faits, quels qu'ils soient, ne sont que la raison même ou la justice deve-

nue visible dans le temps et dans l'espace. Enfin, l'âme humaine n'étant pas un être individuel, mais seulement une idée, c'est-à-dire une abstraction, il serait insensé de s'occuper du sort qui nous attend après la mort.

Le panthéisme allemand, ainsi que l'avouent et le démontrent ses interprètes les plus récents, n'a jamais eu d'autre immortalité que la suite des générations destinées à nous remplacer sur cette terre. C'est l'Allemagne qui a inoculé cette triste foi à plusieurs sectes philosophiques de la France : au saint-simonisme, au fouriérisme, à la petite église d'Auguste Comte, à l'auteur du livre *De l'Humanité* et à celui de *Ciel et Terre*. S'attachant particulièrement à ce dernier ouvrage et à l'idée qui en est le fond, M. Martin fait remarquer que la chimère de la métempsycose, avant de ressusciter sous l'autorité des druides, avait déjà été renouvelée par Goethe, par Krause et par cet esprit bizarre qui essaya d'implanter en Europe les sombres croyances du bouddhisme : je veux parler d'Arthur Schopenhauer.

Personne n'ignore que sous sa forme la plus récente la métempsycose se complique de la migration des âmes dans les astres. Avant d'arriver sur cette misérable terre pour revêtir l'enveloppe que nous portons maintenant, nous avons peut-être déjà parcouru toutes les planètes dont se compose notre système, sans compter les autres. Non content d'ôter à cette hypothèse le prestige de l'originalité, ce qui est toujours malheureux pour une hypothèse, M. Martin la montre en contradiction avec les conditions de la justice et de la fraternité humaine. Aucun tribunal ne frapperait un insensé pour une action dont il a perdu la conscience. Comment donc la justice divine pourrait-elle nous faire

expier ici-bas des fautes commises ailleurs, pendant une vie dont nous n'avons aucun souvenir, dans un monde qui nous est inconnu? Puis, si le sort qui nous est échu n'est que la rémunération légitime de nos œuvres pendant une existence antérieure, pourquoi ne pas jouir avec orgueil de tous nos avantages? pourquoi nous intéresser à ceux qui souffrent? pourquoi chercher à corriger ce qu'on appelle par ignorance l'injustice de la fortune et les erreurs de la société? L'esclavage même devient une institution divine. Telles sont les objections de M. Martin contre nos brahmanes de l'Occident, et il n'y en a pas une qui ne puisse être regardée comme le coup de grâce.

Il y a d'autres doctrines, plus dangereuses peut-être, que M. Martin combat avec le même avantage; mais il ne m'est pas possible de le suivre dans toutes ses campagnes. Je vais donc mettre un terme à cette appréciation en exprimant avec franchise les sentiments qu'elle laisse en moi.

J'aurais voulu rencontrer dans le livre de M. Martin un esprit plus libéral et plus indulgent, une part plus large faite à la raison, à la philosophie, à la liberté naturelle de l'esprit humain, sans laquelle, quoi qu'on fasse, il n'y a pas de sécurité pour la liberté de conscience. Mais en revanche j'ai trouvé rarement une défense du spiritualisme aussi profonde, aussi savante, aussi chaleureuse, aussi variée dans ses moyens, aussi parfaitement appropriée à notre temps, pendant qu'elle réunit les témoignages et qu'elle s'appuie sur l'autorité de tous les temps. Or, je le demande, qu'est-ce qui est aujourd'hui plus insulté et plus attaqué que la philosophie spiritualiste?

D'une part, l'intolérance qui, sur les lieux les plus élevés, déploie fièrement son drapeau; de l'autre, l'athéisme qui, tantôt sous son propre nom et tantôt sous le nom de panthéisme, ne manque jamais de reprendre crédit quand l'intolérance a parlé; enfin l'amour effréné du bien-être, le culte de l'industrie porté jusqu'au fanatisme, voilà les ennemis qui menacent de l'étouffer. Ce n'est pas trop pour les combattre de tous les hommes de talent et de bonne volonté, soit qu'ils sortent des rangs des croyants ou de ceux des libres penseurs. Puis, faut-il l'avouer? je ne suis pas fâché d'être en désaccord avec M. Martin sur quelques points très-essentiels. Louer un écrivain dont on partage les idées et les sentiments, c'est en quelque sorte s'applaudir soi-même; mais rendre hommage au caractère, au talent, à la science, à l'élévation d'âme de celui dont on se trouve séparé par des convictions profondes et chères, voilà une des plus grandes jouissances de la critique.

FIN.



TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.


Digitized by Google



PUBLICATIONS DE LA LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER & Cᵉ.

AMPÈRE (J. J.)

La Grèce, Rome et Dante. Études littéraires d'après nature. 3ᵉ édit. 1 vol. in-8. 7 50

La Science et les Lettres en Orient. 1 volume in-8. 7 50

COUSIN (V.)

Histoire générale de la philosophie, depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXᵉ siècle. Nouv. édit. 1 vol. in-8. 7 50

Fragments pour servir à l'histoire de la philosophie. Nouvelle édition divisée comme suit :
— *Philosophie ancienne.* 1 vol. in-8. 8 »
— *Philosophie du moyen âge.* 1 volume in-8. 8 »
— *Philosophie moderne.* 2 vol. in-8. 16 »
— *Philosophie contemporaine.* 1 volume in-8. 8 »

Du Vrai, du Beau et du Bien. 1 beau volume in-8 avec un portrait de M. Cousin. 7 »

REMUSAT (CH. DE)

Bacon. Sa vie, son temps et sa philosophie. 1 vol. in-8. 7 »

LAPRADE (V. DE)

Questions d'art et de morale. 1 volume in-8. 7 »

Le Sentiment de la nature avant le christianisme. 1 vol. in-8. 7 50

NOURRISSON

Philosophie de Saint Augustin. (*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales*). 2 vol. in-8. 14 »

Spinoza et le naturalisme contemporain. 1 vol. in-12. 3 »

SAISSET (E.)

Précurseurs et Disciples de Descartes. Études d'histoire et de philosophie. 1 volume in-8. 7 »

Le Scepticisme, Ænésidème. — Pascal. — Kant. Études pour servir à l'histoire du scepticisme ancien et moderne. 1 volume in-8. 7 »

SACY (S. DE)

Variétés littéraires, morales et historiques. 2ᵉ édit. 2 vol. in-8. 14 »

GANDAR

Bossuet orateur. Études critiques sur les sermons de la jeunesse de Bossuet. 1 volume in-8. 7 50

DANTIER (A.)

Les Monastères bénédictins d'Italie. Souvenirs d'un voyage littéraire au-delà des Alpes. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 2 vol. in-8. 12 »

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

Le Bouddha et sa religion. Nouv. édition, corrigée et augm. 1 vol. in-8. 7 »

Mahomet et le Coran. 1 vol. in-8. 7 »

BROGLIE (DUC DE)

Ecrits et discours Philosophie, littérature, politique. 3 vol. in-8. 21 »

BAUDRILLART

Publicistes modernes. 1 fort vol. in-8 7 »

BERSOT (ERN.)

Essais de philosophie et de morale. 2 vol. in-8. 12 »

MORET (ERNEST)

Quinze ans du règne de Louis XIV. 1700-1715. (*Ouvrage couronné par l'Académie française, 2ᵉ prix Gobert.*) 3 vol. in-8. 15 »

JOBEZ (AD.)

La France sous Louis XV 1716-1774. Tom. I à III parus. In-8. Prix du volume. 6 »

CHASLES (ÉMILE)

Michel de Cervantès. Sa vie, son temps, etc. 1 vol. in-8. 7 50

La Comédie au XVIᵉ siècle. 1 vol. in-8. 5 »

MAURY (ALF.)

Les Académies d'autrefois, 2 parties
— *L'Ancienne Académie des Sciences.* 1 vol. in-8. 7 »
— *L'Ancienne Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1 vol. in-8. 7 »

Croyances et légendes de l'antiquité. 1 vol. in-8. 7 »

Le Sommeil et les rêves. Études psychologiques. 1 vol. in-8. 7 »

PRELLER

Les Dieux de l'ancienne Rome. *Mythologie romaine,* trad. par M. DIETZ, avec préface de M. Alfred MAURY. 1 vol. in-8. 7 50

GOBINEAU (COMTE DE)

Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale. 2ᵉ édit. 1 vol. in-12. 4 »

POUJADE (EUG.)

Chrétiens et Turcs. Scènes et souvenirs de la vie politique, militaire et religieuse en Orient. Un fort vol. in-8. 6 »

DU CELLIER

Histoire des Classes laborieuses en France, depuis la conquête de la Gaule par Jules César jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 6 »

DU MÉRIL (ÉDEL.)

Histoire de la Comédie, période primitive. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 1 vol. in-8. 8 »

BERTAULD

La Liberté civile. Nouv. études sur les publicistes contemporains. 1 vol. in-8. 7 »

PARIS. — IMPRIMERIE A. PILLET, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5.



